جامعة بن يوسف بن خدة -الجزائر-

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم علم الاجتماع

رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع -تخصص ثقافي-

الحركة النقدية في الفكر العربي المعاصر

مقاربة سوسيو ثقافية للنقد المغاربي

" محمد عابد الجابري نموذجا"

-دراسة تحليلية نقدية-

من إعداد الطالبة:

سعاد عبيدي

تحت إشراف:

أ.د: عبدالرحمن بوزيدة

السنة الجامعية: 2009/2008

شكر وامتنان

أتقدم بجزيل الشكر إلى كل من ساعدني معرفيا ومعنويا في إتمام هذا العمل المتواضع...

وعلى رأسهم الأستاذ الدكتور "**عبد الرحمن بوزيدة**" الذي لولا مساندته وتشجيعه ما كان لي أن أتم هذه الدراسة.

إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى والدي العزيزين:

إلى أبي وأمي الغالية.

إلى كل أفراد عائلتي.

إلى ولديا الحبيبين.

مفدي زكرياء ورفيق أحمد ياسين

إلى زوجي الذي ما فتئ يشجعني "**جمال**"

فهرس المحتويات

القسم الأول

- الفصل الأول-

البناء النظري بين الإشكال والافتراض العام

- الفصل الثاني -

الإطار النظري بين اختيار المنهج وتحديد المفاهيم

القسم الثاني:

- الفصل الأول -

المغرب العربي ميدان للنقد والنقاد

أولا :التفاعل الثقافي بين المشرق والمغرب

القسم الثالث:

- الفصل الأول -

نقد العقل ... طريق للحداثة

-الفصل الثاني

النهضة بين الماضي البعيد والمستقبل الواعد

مقــدمة:

لقد زودنا علم الاجتماع مند كنا طلبة في السنة الأولـــى مـــن هـــدا الفـــرع و لا يزال بأفكار تجعلنا على علاقـــة وثيقـــة بمـــا يحـــيط بنـــا مـــن ظـــواهر، و أزمات، بل وأكثر من دلك نشعر بأننـــا أحـــق مـــن غيرنـــا فـــي فهـــم الواقـــع و التفاعل معه. إلا أن هذا لم يكن وليد ممارسة سطحية أو أوليـــة، إنـــه نتـــاج مـــا يفوق العقد مند الزمن

تعتبر أحداث 1988 التـــي عاشـــتها الجزائـــر بدايـــة لمرحلـــة سياســـية وثقافية جديدة فتحت عيوننا علـــى عقبـــة الأزمـــات التـــي سنعيـــشها و نتعـــايش معها فتوالت بعدها أحداث و أحـــداث.مـــرورا بالعـــشرية الـــسوداء التـــي شـــب حسنا العلمي معها بـــالرغم مـــن نتائجهـــا المأســـاوية، إلا أنهـــا أفـــرزت جـــوا سياسيا و ثقافيا صقل علم الاجتماع في الجزائر و حتـــى فـــي المغـــرب العربـــي ككل.

يعاني العالم العربي اليـــوم مـــن أزمـــة التخلـــف علـــى كـــل المـــستويات السياسي؛ الاجتماعي، الاقتصادي و الثقـــافي.وقـــد كـــان الاســـتعمار الأوروبـــي بأشكاله المختلفة المباشرة (عن طريق التبعيـــة الاقتـــصادية أو الانتـــداب، عـــاملا أساسيا في تدهور وضعية المجتمعات العربية.

ولرفع هذه الأزمة، و تحويـــل المجتمعـــات العربيـــة مـــن حالـــة التخلـــف إلى التقدم، ظهر المشروع النهضوي منذ القرن التاســـع عـــشر، والمتمثـــل فـــي ظهور الخطابات العربية الحديثة منهـــا و المعاصـــرة ؛عالجـــت قـــضايا متنوعـــة منها:قضية الدين والدولة، الهوية العربيـــة، مـــسألة تطبيـــق الـــشريعة الإســـلامية ؛المسألة الاجتماعيـــة والمـــسألة الثقافيـــة.و هـــي قـــضايا ذات طـــابع سياســـي ؛اجتمـــاعي ؛تربـــوي و ثقـــافي، تنـــدرج كلهـــا تحـــت إشـــكالية المـــشروع النهضوي:*إشكالية الأصالة و المعاصرة *.

وكانت غاية تلك الخطابات هي العمل على إخراج العالم العربي من حالة التخلف إلى حالة النهضة؛ فتعددت و اختلفت مواقفها الفكرية و حلولها التي قدمتها تحقيقا لذلك، فانقسمت إلى اتجاهات تراثية و أخرى حداثية، و الثالثة توفيقية.لكنها اشتركت جميعها في إتخاذ موقف من التراث الذي كان القضية الأساسية في الفكر العربي المعاصر، و اختلفت في رؤيتها له، فالاتجاهات الإصلاحية الدينية كانت لها رؤية إصلاحية دينية للتراث الذي جعلت التمسك به وسيلة إصلاح وضعية المسلمين و الاتجاهات الحداثية كانت لها رؤية عقلانية ووضعية له؛و التي عملت على تطبيق المناهج العلمية العقلانية في تفسيره.

أما الاتجاه النقدي الذي ظهر في الخطابات العربية المعاصرة و الذي يعتبر محور هذه الدراسة فقد أصبح يشكل تيارا لا ينكره إلا جاهل.إنه اتجاه أو تيار جاء عقب فشل التيار النهضوي، و نعني بالفشل هنا؛تحقيق التقدم و الخروج من دائرة التخلف و الانحطاط...

ذلك الاتجاه يتميز برؤية عقلانية للثرات، دعا إليه الكثير من المفكرين، ستتوالى أسماءهم في هدا البحث و لكن على سبيل المثال وعلى حسب حاجة هذه الدراسة المنهجية لا على سبيل الحصر ونفي أسماء أخرى سيكون حضها أوفر في المراحل القادمة و المتقدمة من البحث على اعتبار أن هذه الدراسة لا تمثل سوى محاولة منهجية أو مقدمة لبحث قادم اعتقده أكثر جدية و صلابة منهجية.

ولعل محمد عابد الجابري ؛من بين أبرز من حمل لواء النقد، معتقدا أن كل المحاولات و القراءات السابقة للثرات هي قراءات ذاتية إيديولوجية لا تتسم بالعلمية.

من أجل ذلك لم تتحقق على يدها النهضة المنشودة، فكان هذا مبررا جعله يعيد قراءة التراث قراءة علمية، عقلانية و نقدية .

وقد وظف بعض المفاهيم العلمية في دراسته للتراث العربي الإسلامي؛ منها مفهوم الإستملوجيا

إن المجتمعات الغربية المعاصرة لم تصل إلى ما هي عليه الآن من رقي حضاري و مدني و نعمة أمن حياتي تكفل القوانين دوامها بضربة حظ، أو بعصا سحرية نقلتها من حال الظلم و الاستبداد و الإقطاع إلى حال المساواة والحرية وسيادة القانون إنما وصلت هذه المجتمعات إلى ما وصلت إليه عبر تاريخ طويل من كفاحها المدني و صراعها الفكري والعلمي و السياسي مع مكوناتها الحضارية و بناها التحتية و الفوقية تارة و مع الآخر الذي يتهدد هذه البنى حين يراود ما أنجزته هذه المجتمعات لنفسها. فإذا جاز أن نسمي عاملا واحدا مقدما على مجموعة العوامل الأخرى التي أسهمت بالفعل في إيصال المجتمعات الغربية إلى منجزها الحضاري الحالي، فلن نتردد أبدا في القول بأنه *الروح النقدية* التي اخترقت مؤسسات تلك المجتمعات من ألفها إلى يائها في مهمة نقدية شاملة لا هوادة فيها مع الثوابت ولا هدنة لها مع الخطأ.

أي نقد السياسة و أنظمة الحكم و الأحزاب و البرلمانات و نقد المؤسسات الدينية و الكنائس و الجمعيات و المناهج التربوية و العلمية والاجتماعية المرتبطة بها.نقد البني و النظريات الاقتصادية ووسائل الإنتاج ؛نقد القوانين و النقابات والعمل و أنظمة القضاء و الاعتقال والمراقبة و الإصلاح، نقد العلم و مناهج البحث وميدان تطبيقاته، نقد البرامج الصحية و إدارة المستشفيات و نظم العلاج والترفية و الضمان الاجتماعي ..

نقد الفكر و المنظومات الفلسفية في بعديها النظري و الأخلاقي العملي ثم نقد الأهداف التي أسهمت في صنعه.

إن هذه المهمة العظيمة، تبني أداءها مجموعة من المفكرين اسميهم *المفكرون النقديون*أولئك الذين عرفت أوروبا نماذجهم قبل عدة قرون،

تحديدا مع نقد غاليلو لتصورات و عقائد الكنيسة عن مركزية الأرض ؛من جهة ؛و نقد سبينوزا لعقائد اليهود في رسالته اللاهوتية السياسية، إذ نرى في كلا العملين النقديين تصالح الفكر مع الواقع، أو بعبارة أكثر دقة نرى نقد العلم لمنظومة الدين في بعدها الواقعي المعاش لدى الناس في عمل غاليلو، و نرى نقد الفكر للدين والسياسة ؛متمثلا ذلك في نقد سبينوزا لعقائد اليهود بسحبها من مجالات تفسيراتها اللاهوتية إلى حيز فهمها الواقعي السياسي "الربط بالواقع".

ما أردت التوصل إليه عقب هذه المقدمة الطويلة، هو القول الواضح أولا بأن للأفكار جانبا معاشا؛ و إن لها بعدا عمليا تطبيقيا يؤديه الناس في سلوكهم اليومي، استنادا إلى إيمانهم و قناعتهم بتلك الأفكار تارة، أو إلى إكراههم على أدائها، المهم أن هذه الأفكار المعاشة ؛سواء في ميدان الاقتصاد، أو الذين أو السياسة، أو العلم أو القانون أو الاجتماع كانت على الدوام محل نقد و حوار أولئك المفكرين النقديين الذين كانوا يلتقون جميعا على ميزة واحدة هي نقد الأفكار في بعدها المعاش و تقديم أفكار بديلة معدة للحياة و الوجود استنادا إلى حاجة الواقع المتغير لهدا الطارئ الجديد الذي لا يمكن تفادي ضرورته أو إلغاؤه.

ألم يحن الوقت بعد في نقد أفكارنا المعاشة؛أم أن روح التغيير لم تمس بعد ذواتنا ووعى مجتمعاتنا بحيث لا نجد الآن ضرورة لاستحداث وتطوير أفكارنا المعاشة؟.

إن الضرورة الآن أصبحت ماسة و أكبر من أي وقت مضى لظهور هذا المفكر النقدي بيننا بعد أن بليت أفكارنا المعاشة.

ولم يعد بوسعها تحمل مسؤولية واقعنا الكبير أو الإجابة بما لديها من حلول عن مشكلاته. التي لا يمكن أن نخفيها، مشاكل و صلت إلى حد تقرير مصائر الشعوب و الجماهير و حقها حتى في الحياة.

فإلى أي مدى يمكن اعتبار النقد الشرط الأساسي والمحوري لتحقيق النهضة هذه الأخيرة التي لم تتحقق مع زكي نجيب محمود أو بعده و لم تتحقق مع مالك بن نبي ولكنها قد تتحقق من بعده مادام أنه مهد الطريق في اعتقادي لظهور مفكري ما بعد النهضة (الجابري و غيره) لأنه نزولا من القرن الثامن عشر و بالتحديد بعد هزيمة العرب سنة 1967 ظهر البديل الشرعي للفكر النهضوي الذي لم ينتج النهضة ألا وهو الفكر النقدي الذي نجده بقوة في المغرب العربي فهل سينتج هذا الأخير النهضة؟

لقد تم تقسيم هدا البحث إلى ثلاثة أقسام هي كالتالي:

القسم الأول

- **الفصل الأول**-

البناء النظري بين الإشكال والافتراض العام

مقدمة

أولا: الإشكالية

ثانيا: الافتراض العام.

- **الفصل الثاني** –

الإطار النظري بين اختيار المنهج وتحديد المفاهيم

أولا: المفاهيم النظرية

ثانيا: المفاهيم الإجرائية

القسم الثاني:

- الفصل الأول -

المغرب العربي ميدان للنقد والنقاد

أولا: التفاعل الثقافي بين المشرق والمغرب

ثانيا: مخاض الروح النقدية في الفكر المغاربي

-الفصل الثاني-

النقد الابستمولوجي بين الأهمية والمهمة

أولا: القواعد الابستمولوجية التي أنتج بها العقل العربي معارفه -حسب الجابري-

ثانيا: القطيعة الابستمولوجية بين التراث وقضايا الفكر العربي المعاصر.

ثالثا: المنطلقات الابستمولوجية للخطاب العربي المعاصر.

القسم الثالث:

- الفصل الأول -

نقد العقل ... طريق للحداثة

- مدخل

أولا: التحديد الابستمولوجي للعقل

ثانيا: القراءة الجابرية وخطواتها المنهجية

- خلاصة وتعليق

-الفصل الثاني

النهضة بين الماضي البعيد والمستقبل الواعد

أولا: المبررات المعرفية للخطاب النقدي

ثانيا: الجابري وأسئلة نقد النهضة.

ثالثا: إشكالية السؤال النهضوي ووجوب نقده لدى الجابري.

الاستنتاج

المراجع

القسم الأول

الفصل الأول

البناء النظري بين الإشكال والافتراض العام

أولا: الإشكالية

ثانيا: الافتراض العام

أولا: الإشكالية:

علامة أساسية تميز الفكر العربي الحديث والمعاصر هي اشتغاله على موضوع التراث واتخاذ موقف منه سواء كان الموقف رفضا أم قبولا له غير مشروط، أو حتى بحثا عن صيغة توفيقية تجمع بين عناصره الحية وبين فكر العصر ومنطقه لينصهر وعي الماضي والحاضر معا في كل واحد منسجم يسمح للعرب بأن يكونوا أمة ذات كيان خاص لكنها في الوقت نفسه أمة معاصرة ومتجددة باستمرار، وبالتالي قادرة على مواجهة أسئلة الحاضر والمستقبل على السواء.

في هذا السياق العام، ومنذ بداية عقد الثمانينات على الأقل، بدأت تظهر في الساحة الفكرية محاولات جديدة لمقاربة الظاهرة التراثية بتوظيف مناهج ومفاهيم أفرزها التحول العلمي الفلسفي في الغرب، بعضها ينتمي إلى لحظة الحداثة، وبعضها الآخر يؤسس لما يعرف بخطاب ما بعد الحداثة أي خطاب النصف الثاني من القرن العشرين. ويعد المشروع النقدي الذي أنجزه المفكر المغربي **محمد عابد الجابري** واحد من المحاولات الأكثر جرأة ولمعانا في هذا المجال كونه يروم الكشف عن الآليات المعرفية المكونة للعقل العربي وذلك بتطبيق منهج جديد هو التحليل الابستمولوجي الذي يجمع بين التحليل التاريخي والمعالجة البنيوية أي بين التراكمي والتزامني في الوقت ذاته. وتتمثل جدية النقد عند الأستاذ الجابري في طموحه، أي سعيه إلى هدم العقل الذي ساد في ثقافتنا منذ عصر التدوين إلى اليوم باعتباره عقلا معياريا، جامدا ومقلدا، ومن ثم المساهمة في تعديله أو إنشاء عقل عربي سائد جديد يقوم على أسس علمية في إنتاج المعرفة وتحصيلها. فالأمر كما هو واضح هنا يتطلب طرح مشكلة الأسس أولا والشروع ثانيا في عملية إعادة التأسيس من خلال قراءة ناقدة للنظم المعرفية في الثقافة العربية، قراءة رسخت الاعتقاد لدى صاحبها بأن ما ننشده اليوم من تحديث لا يمكن أن يتم إلا بممارسة العقلانية النقدية التي

تكتسب بالانفتاح على الإنجازات العلمية والمنهجية المعاصرة والانتظام في النموذج الثقافي الذي تبلور مع جهود ابن باجة وابن رشد والشاطبي وغيرهم من مفكري المغرب والأندلس.

وهنا يجب الاعتراف بأن هذا الطموح الذي يميز مشروع **نقد العقل العربي** كان لي حافزا قويا على اختياره موضوعا للبحث، ومما له دلالة في هذا الصدد أن الجابري أصبح أيضا عنصرا فاعلا في الساحة الثقافية لا بسبب غزارة إنتاجه فحسب، بل كذلك بسبب الحضور القوي لهذا الإنتاج في أوساط فكرية متعارضة الاتجاهات الأمر الذي يمثل في الحقيقة مبررا إضافيا للاهتمام به.

*إنها إذن دعوة صريحة وجادة إلى تبني الروح العقلانية والنقدية.

* لقد شعر العالم العربي بالانحطاط والتخلف فجاء عصر النهضة لإنقاذ ما يمكن إنقاذه، وبالتالي النهوض من وطأة التخلف والتأخر وهذا ما ذهب إليه أعلام الفكر العربي والإسلامي بداية من الحركة الوهابية على يد محمد بن عبد الوهاب والطهطاوي مرورا بالأفغاني ومحمد عبده والكواكبي والبستاني وخير الدين التونسي... إن هاجس البحث عن أسباب التقهقر والانحطاط كان النقطة المركزية والجامعة بين كل هؤلاء وغيرهم.

لقد طال زمن الرقاد والسبات كما جاء في كتابات معظمهم، إلا أن هذا السبات لم ينزعج بقوة وصخب النهضة الأوروبية حيث انتفض الفكر الغربي حينها -بداية من القرن الخامس عشر- وبدأت بالفعل البوادر الأولى للنهضة الأوروبية تزامنا مع سقوط أو انهيار الحضارة الإسلامية التي أخذت في الأفول بتعبير رائد الفكر التاريخي والاجتماعي عبد الرحمن ابن خلدون الذي كان له السبق في التنبأ بهذا الوضع خلال القرن الرابع عشر.

لو قمنا بتتبع مسيرة الفكر العربي المعاصر خلال القرنين الماضيين أي منذ عصر النهضة، نجد أن هذا الفكر حاول الإجابة على السؤال التاريخي المعروف (لماذا تأخرنا ولما تقدم غيرنا؟) *

لم يخرج فكر النهضة في مجمله من هذا التناول لماذا؟ وكيف؟ إلا أن صيغة كيف كانت الأقوى والأكثر حضورنا من صيغة لماذا في المقدمة التي خلفها ابن خلدون. عكس ما ذهب إليه مفكرو النهضة، الذين أسالوا حبرا كثيرا في كل مرة يبدأ بصيغة لماذا؟

ليأتي جيل آخر من المفكرين يمكن أن نسميهم بمفكرين ما بعد النهضة حددوا إشكالية النهضة بطريقة خلدونية معاصرة حددها العروي مثلا في كتابه "الإيديولوجية العربية" عندما تكلم عن تعريف الذات من خلال الآخر وهو الغرب وحددها الجابري من خلال القراءة الابستمولوجية والنقدية للذات أو التراث ليبدو النقد كبديل للنقل.

هذا هو الإشكال الذي جمع كل التيارات بمختلف الاتجاهات في انشغال واحد ألا وهو نقد الفكر العربي.

تسعى هذه المساهمة إذن إلى إثارة قضية النقد في الفكر العربي المعاصر والتي نعتقدها مهمة. تزيح الستار على مسألة الفكر العربي ومدى قوته المتجددة التي تعمل على تكوين تفكير علمي سوسيولوجي ملما بواقعه مستوعبا لآلياته وتحركاته، حيث أن الواقع أولا وأخيرا يعتبر مبررا لوجود هذا الفكر وصانع إطاره المعرفي.

لقد كانت لي في سنة 1995 من خلال مذكرة نهاية الليسانس محاولة تحليلية في الفكر العربي المعاصر، بعنوان "إشكالية الأصالة والمعاصرة" في الفكر العربي المعاصر، دراسة تحليلية للطرح المشرقي من خلال حسن حنفي والطرح المغربي من خلال الجابري وفي نهاية

---

* المقصود : كتاب لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم للمفكر شكيب أرسلون.

البحث هيمن على فكري سؤال إشكالي، كيف أصبح الفكر العربي ميدانا للنقد، جعل من العقل ظاهرة تدرس وتحلل، ففي كتاب "نقد العقل العربي" للجابري اتخذ من النقد الابستمولوجي للتراث العربي الإسلامي منهجا ومن علوم هذا التراث مادة، وقام (الجابري) بدورين في آن واحد: دور العارض المحلل ودور الناقد.

فعلى صعيد المنهج (النقد الابستمولوجي) بدأ بممارسته في مادة يعرفها القارئ العربي المعاصر وهي قريبة المنال لديه، ومن هنا كانت هذه الدراسة التحليلية النقدية.

إن الواقع العربي الذي طالما كان منسيا، فرض نفسه وبقوة في الفكر فلم يعد بالإمكان تجاوز هذا الواقع إلا بفهمه وتحليله ولكن هذه المرة بعقل عربي ناقد.

كل هذا وذلك يجرنا إلى صياغة إشكال آخر يبحث في شرعية تسمية ذلك الخضم من الدراسات الفكرية في البلدان العربية توجها أو مدرسة مثلما هو الشأن بالنسبة للمدارس الفكرية الغربية، وهل يعتبر هذا الاسقاط موضوعيا؟ وهل يعتبر كل تراكم فكري ذو إشكالية مدرسة فكرية وعلمية ؟

وإن كان، فلماذا لم تتأسس بعد، وكيف سنؤسسها؟

نخلص إلى القول أن أزمة الفكر النهضوي لا تنحصر فقط في عدم تحقيقه النهضة المنشودة بل تكمن أيضا في تأسيس نظام معرفي وعلمي سلاحه النقد وقاعدته الابستمولوجيا حتى تتأسس النظرية العلمية وبمعنى أصح النظرية السوسيولوجية العربية، وهل سيؤسسها الفكر النقدي؟

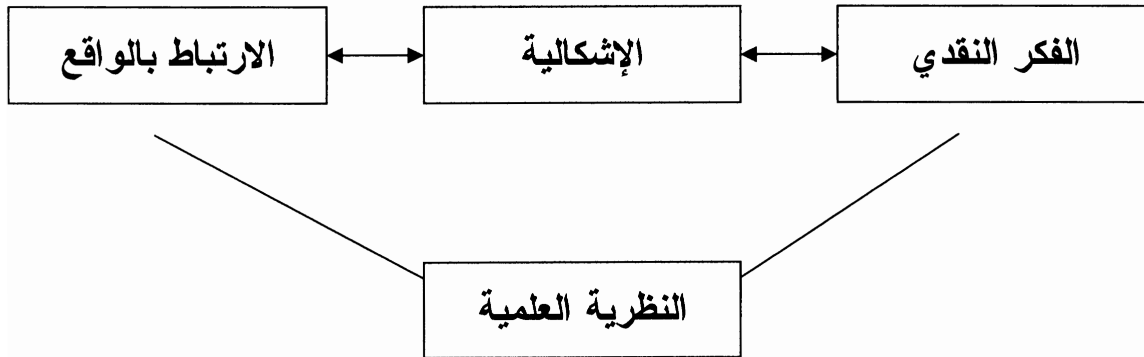
إذ هذه الدراسة لا يمكن إلا أن تكون محاولة أولية تساعدنا في التحكم في الموضوع ليصل في محاولات قادمة إلى التحكم المنهجي القوي، مادامت أطروحة الماجستير ما هي إلا ممارسة أولية توصل إلى مفتاح التحكم العلمي.

ثانيا: الافتراض العام:

إن الإشكالية السابقة تلزمنا بطرح الفرضية العامة لهـذه الدراسـة علـى أسـاس أن إشكالية الفكر العربي المعاصر هي إشـكالية علميـة ومعرفيـة، إنهـا الفـشل في إيجاد القاعدة الصلبة والمتينة والتحول إلـى نظريـة علميـة قائمـة بـذاتها، بتعبير آخر أن عدم واقعية الفكـر العربـي المعاصـر (عـدم ارتباطـه بـالواقع وبالتالي الفشل في ترجمة مـشاكل الحاضـر إلـى حلـول موضـوعية تـصنع الاستقرار فـي المـستقبل) وغيـاب الـوعي الابـستمولوجي أدى إلـى غيـاب النظرية في هذا الفكر، والفشل حتى في إنتاجها مستقبلا .

*إن "البعد الثالث" بتعبير حسن حنفي ويقصد بـه الواقـع هـو النـواة المركزيـة التي تخرج بالفكر العربي إلى الموضوعية.

باختصار أن الفكر النقدي (الفكر البديل) هو الـذي يـصنع الـتلاحم بـين الفكـر العربي المعاصر وبين العلم لأنه منتج النظرية.



لقد فشل الفكر النهضوي وتوقف عند منتـصف المـسافة، لا لـشيء سـوى أنـه لم يطرح الإشكالات الأساسية المرتبطة بواقـع الفكـر العربـي، فـراح يـسأل، السؤال تلوى الآخر وأسئلته كلها مرتبطـة ارتباطـا شـرطيا بالماضـي فـضل

جامدا عن أنوار الحاضر والمستقبل إلى أن ثبت يقينا أنه فكر للأموات لم تكتب له الحياة، والمخرج الوحيد هو "النقد" أو الفكر النقدي الذي يحي الفكر العربي ليصبح ناطقا رسميا بإشكالات الواقع الحقيقية وهذا هو العلم أو النظرية، وبشكل آخر نقول:

1- التيار النقدي المعروف الآن بمفكريه أمثال: علي الحرب، حسن حنفي، عابد الجابري، محمد أركون، عبد الله العروي... الخ بإمكانه إرساء قواعد متينة لقيام مدرسة نقدية عربية مستقلة وقائمة بذاتها.

2- وجود الدراسات النقدية يدل على قيام مدرسة نقدية في الفكر العربي.

3- إن وجود منهجية عامة ومتفق عليها تتبع في الدراسات النقدية، يعني أن المدرسة النقدية مؤسسة نظريا.

الفصل الثاني

الإطار النظري بين اختيار المنهج وتحديد المفاهيم

أولا: المفاهيم النظرية.

ثانيا: المفاهيم الإجرائية

المنهج أو المنهجية المتبعة:

لا يمكن لأي بحث أن يخلو من إطار نظري أو نظرية معرفية معتمدة من بداية البحث إلى نهايته.

إلا أن هذا لا يجعلنا بالضرورة. نفرض على الباحث أن يقحم نفسه في قالب نظري معين وربما بشكل تعسفي، بحجة تبني الإطار المعرفي والنظري والالتزام، بهما من البداية إلى النهاية هذا لأن المنهج هو وليد مسار البحث، وتحولاته، لأنه يبدأ بنواة معينة وقد يصل إلى أخرى، فالمسألة إذن هي مسألة نفسية على الباحث أن يكون بها واع، إنه يستخرجها ويتركها تنمو وبحرية في مساره الفكري والمعرفي.

إلا أن هذا لا يتعارض على الإطلاق من إتباع طرق ووسائل معينة تمكن الباحث من الوصول إلى التفسير العلمي والحصول على نتائج تعكس الحقيقة الاجتماعية، وهذا يعني أنه مضطر لأن يحدد لنفسه إطارا نظريا ومعرفيا يكون منطلقا للتفسير السوسيولوجي، ولعله يتأكد الآن من خلال الأبحاث* الأكثر فعالية في تفسير الظواهر الاجتماعية هو دراستها في كليتها، أي في إطار شمولي، لقد قامت الباحثة المعروفة "مادلين غرافيتز" M.Grawitz بتحليل دقيق لمنهجية "مارسل موس" "M.Mauss" في كتابه "Essai sur le don" ووصلت إلى تحديد مبدأ الكلية بأنه "اعتماد منهجية في البحث عن العلاقات بين الظواهر لا تنطلق من عنصرين أو مجموعة من العناصر المعزولة بشكل تعسفي عن كل الثقافة، بل من مكونات هذه الأخيرة..."[1]، وهو ما جعلني أدرس إشكالية النقد في الفكر العربي المعاصر وإن على المستوى النظري في إطار جدلي تاريخي دون عزلها عن الظاهرة الاجتماعية الكلية، أين تحدث عملية التأثير والتأثر بين مختلف الظواهر والعناصر.

---

* السوسيولوجية ، خاصة ما تعلق منها بعلم الاجتماع الثقافي ، أن المبدأ النظري المنهجي الأكثر فعالية في تفسير ...

[1] Madeleine Grawitz, Methodes des siences sociales, ed Dallez, Paris 1981, P116.

ويعتبر تحليل المحتوى (في اعتقادي)، المنهجية المناسبة والملائمة لموضوع هذا البحث، حيث تسمح بعرض طرح الباحث والأفكار التي يتضمنها بشيء من الوضوح والاستدلال، فالموضوع هو الذي يحدد المنهج وليس العكس، والموضوع في هذه الحالة بشكله العام هو مسح لإنتاجات تصب كلها في قالب نقدي، ومقاربة سوسيولوجية لواحد من هؤلاء في شكله الخاص وهو (محمد عابد الجابري).

إن البحث في الحركة النقدية كاتجاه يستدعي الإحاطة بالتراكم المعرفي الذي أنتجه الكثيرون في هذا المجال وهذا لن يتأت إلا بتحليل محتوى تلك الإنتاجات وتقييمها ثم الحكم عليها إن كانت تشكل حركة موضوعية تشكل بدورها نواة نظرية لتأسيس مدرسة فكرية واقعية في النقد.

إن طبيعة الموضوع المختار في هذا البحث، حتمت علينا سلوكا معرفيا قادنا إلى مقاربة أعتقد أنها تخدم البحث، ذلك أن نقد الفكر العربي المعاصر بكونه يشكل وحدة كلية ويتجدد من خلال إشكالية واحدة بالرغم من تعدد تياراته، إنه نقد بنيوي كونه تأسس على قاعدة إبستيمية أراد الإرتكاز عليها منذ البداية ليتمكن من تغيير الواقع واستبداله بواقع منشود في المستقبل.

نتعرض في ما يلي إلى المفاهيم التي تساعدنا على فهم الإشكال المطروح.

أولا:المفاهيم النظرية:

1-الإبستيمية.

إنه قاعدة الارتكاز التي اعتمدها النقد. وقد حددها ميشال فوكو على أنها الإطار الشامل الذي يتحكم في الإنتاج الفكري لفترة معينة، بتعدد الطروحات،التي تبدو مختلفة،لكن هي محكومة بنظام معرفي واحد يجمعها "نظام داخلي منشئ للمعرفة"...[1] إنه نظام انتظام ينتج المفاهيم و التصورات.

لقد قدم فوكو تعريف الإبستيمية أيضا في كتابة حفريات المعرفة، حيث قال أنها "مجموع العلاقات التي بإمكانها أن توجد في فترة معينة بين الممارسات الخطابية التي تفسح المجال أمام أشكال إبستمولوجية و علوم، و أحيانا منظومات مصاغة صوريا.

إنها النمط الذي يتم حسبه الانتقال، داخل تشكيلية خطابية، إلى التنظير الإبسيمولوجي و العلمية و الصياغة الصورية، إنها أيضا نمط توزع تلك العتبات التي يوافق بعضها البعض أو يبتعد عنه زمنيا، الروبط الجانبية التي يمكن أن تنشأ بين بعض الأشكال الإبستيمولوجية و بعض العلوم من حيث أن هذه و تلك.تنسبان لممارسة خطابية متقاربة، لكنها متمايزة، ليست الإبتيسمية صورة المعرفة أو لونا من المعقولية، باختراقه لأكثر العلوم تباينا وأشدها اختلافا، يبين عن الوحدة العليا للذات و الفكر أو العصر،هي مجموع العلاقات التي يمكننا الوقوف عليها في فترة ما بين العلوم حينما نحلل مستوى إنتظاماتها الخطابية"...[2] يبدوا أنه لا بد من متابعة و مراجعة

---

[1] -السيد ولد أباه،التاريخ و الحقيقة لدى ميشال فوكو الطبعة الثانية،/الدار العربية للعلوم،بيروت 2004 ص 124.
[2] -ميشال فوكو،حفريات المعرفة،ترجمة سالم يفوت الطبعة الثانية،المركز الثقافي العربي.بروت 1987ص176.
Michel foucault;l'archéologie du savoir:gallirard pris:1969.p 205.

الأفكار و النظم المعرفية"التي أصبحت بفضلها المعارف ممكنة، حسب أي فضاء تنظيمي نشأت المعرفة.و على أساس أي أوليات تاريخية أمكن لأفكار معينة أن تظهر و لعلوم أن تتأسس و لتجارب معينة أن تنعكس في الفلسفة ولمعقوليات أن تتكون،ربما تنحل و تتلاشى في أمد غير بعيد".[1]

فلكل عصر إبستيمية تحدد نظام وانتظام معارفه و جعلها ممكنة،إنها تربط مجموع المعارف و التصورات و بالرغم من تباينها إلا أنها تخضع لنفس القبليات المعرفية التي تعد بمثابة العمق المعرفي و المحدد الإبستمولوجي لتلك المعارف.

لقد درس فوكو الفكر العربي و تمكن من تحديد مفهوم الإبستيمية فيه، أما بالنسبة للفكر العربي فلا بد من إجتهاد مفكرية حتى تستخدم و يطبق في نظام معرفي يختلف عن العالم العربي الذي خطى خطوات جبارة في إنتاج المعارف و تغير واقع الإنسان.

فلماذا لم يعرف الفكر العربي نظاما معرفيا إبسيميا يساعده في تجاوز التأخر والركود الذي كان ساند أثناء عصر النهضة؟ لقد عرفت الحضارة العربية الإسلامية.رقيا معرفيا منقطع النظير،فكيف تلاشت إبستيمية هذا النظام المعرفي؟ للإجابة على هذا السؤال تشكل نظام معرفي جديد، كبديل للنظام القديم الذي تلاشى. هذا النظام لا يزال تشكل ويتبلور إلى غاية اليوم إنه نظام النقد والذي نعتقده مفهوما إجرائيا.

---

[1] عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر ليفي ستروس،ميشال فوكو،دار الطليعة، بيروت، 2000 ص141

ثانيا المفاهيم الإجرائية:

يستعمل المهتمين بالفكر العربي المعاصر عبارات، تأخد في كثير من الأحيان نفس المعنى و المحتوى.إلا أن هناك حدود معرفية لكل عبارة و مستوى إستعمالها لا بد من توضيحها حتى نفهم و بوضوح الفكر العربي الذي هو ميدان هذه الدراسة و من بين هذه العبارات أو الكلمات و التي سبق و ذكرنا تتقارب في معانيها و إستعمالاتها مع كلمة الفكر هناك مفهوم،الثقافة، العقل، الوعي.فعندما نتحدث عن الفكر العربي و الذي هو في الواقع أجزاء (فكر ديني، فكر سياسي، فكر إجتماعي...)

تتداخل في الأذهان عبارة العقل العربي.هذا الأخير هو بدوره ميدان لعقول أخرى حسب ما ذهب إليها المفكرون المعاصرون المهتمين بهذا المجال فنجد (العقل العربي الديني أو الأخلاقي أو السياسي...).

1-**العقل:** جاء في لسان العرب لإبن منظور .أن الرجل العاقل هو الجامع لأمره هو ورأيه، مأخود من عقلت البعير إذا جمعت، قوائمه، وقيل: العاقل الذي يحبس نفسه و يردها عن هواها، أخد من قولهم قد إعتقل لسانه إذا حبس و منع الكلام، والمعقول: ما تعقله بقلبك. و المعقول: العقل، يقال: ماله معقول أي عقل و هو أحد المصادر التي جاءت على مفعول كالميسور و المعسور. و عاقله فعقله يعقله، بالضم: كان أعقل منه.و العقل:التثبت في الأمور و العقل : القلب، و القلب العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحسبه كما جاء في قاموس المنجد، العقل بمعنى مركز الفكر والحكم والمخيلة و سواها، مجموع القوى العقلية، ما يكون به التفكير و الإستلال عن غير طريق الحواس.

لكن في القاموس الفرنسي جاءت raison المرادفة لكلمة العقل على أنها "القدرة على الحساب و تقديم على الحجج المرتبطة بما تم تقديره أو

حسابه"[1] وجاء في الموسوعة الفرنسية أن العقل هو "القدرة على المسك بالواقع و إدراكه"[2] وهنا تأتي كلمة raison في الفرنسية لتأخذ معنا متقارب لكلمة عقل بالعربية وهي عقل الشيئ أي الإمساك بشيئ. كما أنها خاصية تفرق الإنسان عن الحيوان الذي يتصرف وفق غريزته بدون تحديد العواقب على أساس الحساب والتقدير. وهنا سمي الإنسان في أدبيات الفلسفة على أنه حيوان عاقل أي لا يتصرف بطريقة غزيرته، أي أنه يحكم على الأشياء و تقديرما هو خير وشر و أصلح، إلا أنه من خلال أدبيات الفلسفة نجد أن العقل* أبعاد إبسيتيمولية حول أسس المعلرفة.كما جاء في موسوعة لالاند الفلسفية أن "العقل هو ملكة تركيب المفاهيم و العبارات و المقترحات،فهو بهذا المعنى القدرة على الإستدلال و الحكم السليم و خصوصية معرفة الطبيعة و الواقع من خلال التجربة[3]

2- **الفكر:**

جاء في لسان العرب لابن منظر أن الفِكر و الفكرٌ هو إعمال الخاطر في الشيء، كما جاء في المنجد أن الفكر هو " إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة مجهول كما أن الفكر وهو مجمل أفكار ومذاهب جامعة بين أشخاص عديدين " الفكر المعاصر " وهو نشاط ذهني لعمل العقل " [4] أما الدكتور أحمد زكي بدوي في معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية أن " الفكر هو ظاهرة عقلية تنتج عن عمليات التفكير القائم على الإدراك والتحليل والتعميم ..."[5] وجاء في معجم الفلسفة أن الفكر أو التفكير بالمعنى العام هي كظواهر الفكر الانساني ... وهذا لكي نفرقها عن الشعور والإحساس كعملية نفسية غير مقصودة وهنا يأتي معنى الفكر... وهو

---

[1] G-durozoi;a.roussel:dictionnaire de la philosophie, ed nathan: paris, 1997, p321.

[2]- encyclopaédiea universalis, v, 10 ,2005

* يأتي وهو يحمل معنى المبادئ والأسس التي يسلكها الإنسان لبناء معرفة حول العالم وحول نفسه وبالتالي نجد لمعنى العقل أبعاد إبستمولوجية.

[3] -أندرية لالاند،موسوعة لالاند الفاسفية، ترجمة خليل،المجلد الثالث،منشورات عويدات،بيروت،2001ص 1160-1161.

[4]- المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، 2000

[5]- أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، 1978، ص 425.

الإدراك أي القدرة على فهم مـادة المعرفـة والقيـام بالتركيـب وهـذا مسـتوى أكثر من التصور والخيال ... "[1] وتـدور فـي موسـوعة لالانـد الفلسـفية أن " الفكر هو كل ظواهر العقل "[2].

نفهم إذن أن الفكر هو عملية إنتقال العقـل مـن القـوة إلـى الوجـود، أي من العقل المكون إلى العقـل المكـون، وهكـذا حسب لالانـد إن الفكـر هـو ظاهرة معرفية مستقلة تتميز بالتركم المعرفي الـذي يتبادلـه الأفـراد الجماعـات في مرحلة زمنية معينة أو حتـى عبـر أزمنـة متعاقبـة، بهـذا الـشكل يمكـن معرفة تحول الفكر وتتبع مراحل تطوره، فيـتم الاتـصال بـه تـارة والانفـصال تارة أخرى في مسيرة بناء المبادئ العقلية والمفـاهيم التـي مـن خلالهـا نفهـم حقيقة الأشياء والظواهر.

ما المقصود بالفكر العربي المعاصر؟: لقد أصبح هـذا الفكـر ومنـذ فتـرة ليست بالبعيدة محل دراسة ونقد من قبـل عـدد كبيـر مـن المفكـرين والنقـاد، لاسيما المغاربة منا منهم (المنتمـون إلـى المغـرب العربـي)، وبالخـصوص بعد النصف الثاني من القرن العـشرين وتحديـدا منـذ بدايـة التـسعينات، لقـد أصبح كل باحث أو مفكر مهتم بقضايا العالم العربـي والاسـلامي عـاجز عـن دراسة واقع وإشكالات هذا العالم دون نقد هذا الأخيـر، وأصـبح النقـد القاعـدة والركيزة بل والمنطلق للإنتاج الفكري لهؤلاء.

اهتم الفكر النقدي فـي مراحلـه الأولـى بنقـد مـشروع النهـضة، هـذا المشروع الذي اعتبره النقاد مشروعا مبتورا وغيـر مكتمـل، لقـد وعـد الفكـر النهضوي بالكثير، وعد بتجاوز التـأخر بتحقيـق التقـدم ... إلا أن الانتكاسـات والخسائر المتتالية أصبحت خيـر شـاهد علـى هـذا الفـشل، ولعـل الهزيمـة العربية سنة 1967 كانت الـضربة القاضـية والفاصـلة فـي أن فكـر انهـضة مولود مجهض ومشروع فاشل.

---

[1] - G. Durozoi, A. Roussel; Op, cit; P289.

[2]- أندريه لالاند، المرجع السابق، ص 954.

هذا الفشل هو في اعتقادي مبرر عكوف المفكرين المحدثين في تحليل الفكر النهضوي ودراسته، إننا هنا نشهد مولد فكر جديد، فكر بديل إنه الفكر النقدي.

3- النقد:

إن كتاب " نقد الحقيقة للدكتور علي الحرب، يعتبر الشطر الآخر لكتابه " نقد النص" وهو يحوي نقدا للنصوص، ونقدا للحقيقة لأن نقد النص في رأيه هو المدخل إلى هذا الأخير.

يرى علي الحرب أن الخطاب يمارس ألاعيب مخفية يتكفل النقد بفصحها "إن النقد يبين لنا أن الكلمات ليست بريئة في تمثيلها لعالم المعنى وأن المنطوقات، لا تتواطأ مع المفهومات وأن الأسماء لا تشف عن المسميات، إنه يبين أن للخطاب نشاطاته السرية وإجراءاته الخفية ..."[1].

فالنص إذن هو حيز لممارسات مكبوتة ومخدوعة.

يقوم النقد في رأي الحرب بتفكيك الخطابات وفك عرى النصوص بغية الكشف عن الوجه الآخر للأمور.

" إنه استقصاء لإمكانات جديدة باكتشاف عنصر أو وجه أو مستوى أو طبقة، أو منطقة من مناطق الكائن ..."[2].

وبهذا الإستقصاء تتحول الخطابات إلى منطقة لعمل الفكر وميدان معرفي مستقل وبتعبير آخر، إن نقد النص عندما يجعل المعرفة بالنص، جزءا من المعرفة في حد ذاتها، يكشف لنا عن علاقات جديدة بالكائن والحقيقة، وفي نقدنا للحقيقة، لا ننفيها بقدر ما نقوم بتعرية آليات الخطابات، وكشف الأقنعة عنها، وهكذا تصبح الحقيقة " منهج ومعيار، أو آلة ووسيلة،

[1]- علي الحرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة ، الدار البيضاء، 2000

[2]- نفس المرجع

أومنظور وأفق، أو احتمال وتـأول أو تـصحيح، واعتـراف واخـتلاف وتعـدد .[1]

يتعلق الأمر في رأي علـى الحـرب بنقـد الممارسـات الفكريـة ... بمـا يحقق خصوبة الفكر وغنـاه، حيويتـه وفاعليتـه، تجـدده ومتعتـه، وهـذا هـو مغزى النقـد: أن نفكـر ونتـتج، وأن نفهـم ونـشخص. "إنـه قـراءة الحـدث وتشخيص الأزمة، فذلك هو الـسبيل إلـى انتـاج الفاعليـة سـواء فـي الفكـر والممارسة أو في الثقافة والسياسة"[2]. بقول مختـصر: هـذه هـي فاعليـة النقـد الفكرية، وتلك هي مفاعله المفهومية.

---

[1]- علي الحرب علي الحرب: نفس المرجع

[2]- علي الحرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2004، ص34.

4- **الإشكالية:**

إن إشكالية الفكر العربي المعاصر هي التي تحـــدد انتمـــاء هـــذا المفكـــر أو ذاك " فوحدة الفكر في المنظور الذي نتحـــدث عنـــه لا تغنـــي وحـــدة المفكـــرين الدينية واللغوية ... ولا وحدة الموضوعات التـــي تناولوهـــا ولا وحـــدة الزمـــان، المكان الذي يؤطر هذا الفكر ... وإنما وحدة الإشكالية "[1]

فماذا نقصد بالاشكالية؟ يرى الجابري أن الإشـــكالية هـــي " منظومـــة مـــن العلاقات التي تنسجها، داخل فكـــر معـــين، مـــشاكل عديـــدة مترابطـــة لا تتـــوفر إمكانية حلها مفردة ولا تقبل الحل من الناحية النظرية إلا فـــي إطـــار حـــل عـــام يشملها جميعا ... هي النظرية التي لـــم تتـــوفر إمكانيـــة صـــياغتها فهـــي تـــوتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري"[2].

إن الفكر العربي المعاصر هو في حد ذاتـــه فكـــرا إشـــكاليا ولـــن يتخطـــى أزماته ما دامت إشكاليته لم تتحول إلـــى نظريـــة تعمـــل علـــى اســـتقراره لأنهـــا تمكنه من دراسة الواقع والوصـــول إلـــى الجـــواب العلمـــي ومـــن ثـــم تجـــاوز الإشكال.

---

[1]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث ، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، الطبعة السادسة، المركز الثقافي العربي، بيروت ، 1993، ص27

[2]- نفس المرجع، ص 27.

القسم الثاني

الفصل الأول

المغرب العربي ميدان للنقد والنقاد

أولا :التفاعل الثقافي بين المشرق والمغرب .

ثانيا : مخاض الروح النقدية في الفكر المغاربي.

أولا :التفاعل الثقافي بين المشرق والمغرب:

- مدخل

-العلاقات التاريخية والجدلية بين الفكر المغاربي والفكر المشرقي

-الجانب التاريخي للعلاقة

-الاتصال الحضاري المشرقي – المغاربي (التفاعل).

-المناهج الحديثة وأثرها على المغرب

-التيارات الرئيسية للفكر المغاربي

-المشهد التنظيري في الفكر المغاربي

-معالم التفاعل الثقافي

-خلاصة

مدخل:

كلما زادت ثقة الثقافة بنفسها وبمبادئها الإنسانية، عظم طموحها إلى السيطرة، وعكست هذا الطموح في رغبة متزايدة للتوسع المحمول على عقيدة تحرير الإنسانية وإنقاذها من العبودية أو البربرية "

برهان غليون

" التبادل لا يمكن أن يتحقق إلا إذا توفر لدى الجماعة الثقافية الاعتقاد بأن منظومة قيمها هي الأصلح إنسانيا، وأن على انتشارها يتوقف مصير تقدم البشرية وتطورها ".

برهان غليون

إن الطابع العام للمثقف المعاصر هو المثقف المزيف، والمثقف المزيف هو قبل كل شيء مثقف مباع "

جون بول سارتر

شهد القرن العشرين الكثير من الأحداث والمظاهر التي كانت تعكس في أغلب الأحيان حالة التدهور وكذا تخلف مسار العمل العربي المشترك وبقائه في مواقع جد متأخرة سواء كان هذا العمل في ميدان الاقتصاد أو السياسة ولاسيما الثقافة التي هي مجال هذه الدراسة.

فالاقتصاد العربي لم يصل إلى مستوى التكامل بالرغم من المحاولات العربية المتعددة ولعل أهمها كان مؤتمر قمة عمان عام 1980.

وعرفت مختلف الأقطار العربية تصاعدا للاتجاه الإقليمي حيث اعتبرته آخر وسيلة للحصول على الأمن والاستقرار وكذا الاستقلال الذاتي بعد فشل فكرة الوحدة القومية لاعتبارات سياسية واجتماعية وحتى تاريخية وقد أسهم هذا بشكل كبير في تصاعد التوتر السياسي وتعدد الرؤى والاختلافات.

ولعلنا ندرك تأثير هذه الخلافات على الفكر العربي الذي أصبح مشحونا بالمظاهر الانفصالية ومغذى بالروح الإقليمية الضيقة، إلا أنه ومع كل هذه المظاهر وغيرها فقد برزت بوادر تنبئ بميلاد ظاهرة " تكامل الفكر" خاصة في الآونة الأخيرة، أين لوحظ اتصال فكري بين أقطار الوطن العربي عامة وبين مشرقه ومغربه بشكل خاص.

إنه من الأهمية بمكان الاعتراف بقيمة هذه الظاهرة ظاهرة الاتصال الفكري – وكذا أبعادها وآثارها على المستقبل العربي والذي يحتل منه المجال الفكري والثقافي الحيز الأكبر نظرا لأهميته وخطورته.

لقد برزت هذه الظاهرة بعد فترة طويلة عرف فيها المغرب والمشرق ركودا في الاتصال بين مفكريه ولعل الاستعمار كان سباقا في توليد هذا الركود وتدعيمه لأنه يرى في انقطاع الفكر والمفكرين عن التفاعل والتبادل المعرفي امتدادا لسيطرته وهيمنته.

فالاتصال الفكري والتبادل المعرفي أثناء فترة الاستعمار إن وجد إنما كان اتصالا من جهة واحدة في الغالب، أي من المشرق إلى المغرب، هذا من حيث الشكل أما من ناحية المضمون فقد كان الاتصال محدودا على البعض من مظاهر الإصلاح والفكر الديني، ولا نعيب على هذا لأنه قد يكون نتيجة لظروف الفترة ومتطلباتها.

أما الفترة الحالية، فهي تشهد ظاهرة جديدة قديمة، بذورها سابقة الوجود؛ و عرفت مؤخرا نوعا من النهضة و التوسع، يعبر عنها البعض بحركة "تكامل الفكر العربي" بفضل تفاعل الفكر بواسطة بعض المقالات و الكتب وكذا عن طريق المفكرين و اختلاطهم فيما بينهم في إطار الملتقيات و الندوات ... و أيضا العدد الكبير من مفكري المغرب العربي الذين أصبحوا يكتبون بالعربية.

و هكذا أصبح مفكرو المغرب يناقشون و يتبنون أراء و أفكار المفكرين المشارقة ،كما أصبح مفكرو المشرق يقرأون و يطلعون و يتبنون أيضا أفكار المغاربة،فتلك أي الظاهرة تكامل الفكر العربي قد أفرزت علاقة جديدة بين المفكرين ،قائمة على الفهم و نبذ التطرف وتم بذلك تجاوز عقدة النقض وكذا عقدة التعالي كما أن حركة الكتاب و الندوات ساهمت بقسط وافر في تدعيم ظاهرة التفاعل بين المفكرين كما لا يمكن الاستهانة أيضا بدور مركز دراسات الوحدة العربية الذي أتاح لمفكري المشرق إمكانية التعرف على كتابات المفكرين المغاربة و العكس و شكل المركز ،بالفعل محطة للتواصل و التفاعل الثقافي بين المشرق والمغرب العربيين.

العلاقات التاريخية و الجدلية بين الفكر المغاربي والفكر المشرقي :

كان المشرق مصدرا لكثير من التيارات الثقافية و الفكرية المعروفة حاليا في المغرب ،و سباقا إلى بعثها في هذه الأقطار.

لقد كان المشرق و بالخصوص في القرن الماضي المدرسة الأولى التي يستقي منها المغاربة معارفهم و علومهم.

إن المغرب العربي لم يأخذ تلك التيارات فحسب، بل تعامل معها و عرف كيف يوظفها سواء في القرن الماضي أو الحالي.و دليل ذلك تلك التيارات الفكرية التي أنتجتها الحركة الوهابية ثم سلفية محمد عبده ووصولا إلى الفكر القومي المعاصر و التي كانت تصل إلى المغرب لتتلون بواقعة و تتأثر بوضعه الثقافي.

إننا لا نستطيع نفي ذلك الاتصال المباشر بين المغرب والفكر الأوروبي،الذي نقل إلينا في أول الأمر عبر تأليفات المشارقة المترجمة إلا أن الكثير يجعل ذلك الاتصال بين المغرب و الثقافة العربية حتى وإن كان في تلك المرحلة محدودا في نخبة ضيقة العدد و الإنتاج.

و أثناء حركات التحرر شهد المغرب العربي تغيرات كبيرة لعدة أسباب أهمها قضية التعليم التي كانت تعتبر القضية الوطنية الأولى في الكفاح الوطني كرد فعل على عملية التجهيل و التدمير الثقافي التي مارسها الاستعمار خاصة تجاه كل ما يعبر عن العروبة و الإسلام.

فبعد الاستقلال شهدت المنطقة جهودا كبيرة لتعميم التعليم وانتشارا واسعا للتعليم العالي بالإضافة إلى تصاعد عملية التعريب و التي حققت نجاحات معتبرة.

أما المشرق فقد عرف ركودا نسبيا في النشاط الثقافي و بالخصوص مصر جعل النخبة المغربية في المغرب الأقصى خاصة تبرز ، ولكن هناك عاملا أساسيا لا بد من ذكره ، وهو أن الثقافة في المغرب ظلت دائما ثقافة معارضة أساسا..[1] فأثناء فترة الحماية كانت هناك ثقافتين، ثقافة الحماية التي تبثها الإذاعة والوسائل والمؤسسات الرسمية، وثقافة أخرى وطنية انتهجت سبيلها بوسائل خاصة بها وفي الأوساط الشعبية خاصة.

ولم يتغير الوضع في المغرب، بل بقي على نفس الوتيرة أي بحفاظ الدولة على شرعيتها التاريخية، وبقاء المعارضة أيضا محافظة على شرعيتها التاريخية، وبالتالي ظلت الثقافة ثقافتين: ثقافة المؤسسات التابعة للدولة أي الرسمية والتي قاطعها الكثير من المثقفين الشباب ولا يزالون يقاطعونها إلى يومنا هذا، والثقافة الوطنية، ثقافة الرفض والمعارضة ومحاولة التجديد، التي غذتها الليبرالية النسبية الموجودة في المغرب والتي تتيح تعدد الأحزاب وتكوين الجمعيات وإصدار الجرائد والمجلات، وبالتالي تترك شيئا من الاستقلالية للنشاط الثقافي.

---

[1] -ندوة التفاعل الثقافي بين المشرق و المغرب، مجموعة من الباحثين مجلة المستقبل العربي، العدد 108، فيفري 1988، ص 104

ومن نتائجها كانت هذه الظاهرة الثقافية العامة التي شملت الفكر والفلسفة كما شملت الأدب والنقد ... لقد كانت مفاجئة بحق بالنسبة للمشرق وحتى بالنسبة للمغاربة أنفسهم والذين لم يكونوا يتوقعون ظهورها بهذا الشكل ، إنها ظاهرة عامة بطبيعة الحال وهي عبارة عن وعود في الحقيقة، وعود ربما بات بعضها في مرحلة العطاء وبعضها فيما أعتقد سيبلغ مرحلة العطاء إذا استمر الوضع على ما هو عليه على الأقل ..."[1] وما تشهده منطقة المغرب ليس بالضرورة صورة عما يحدث في المشرق فقد شهد هذا الأخير تراجعا في علاقته مع أوروبا، قد يكون راجعا لتراجع اللغات الأجنبية فيه، وبالتالي انقطاع الاتصال بأوروبا، وهذا يظهر دور البعثات الدراسية، حيث نجد أن المغرب العربي لديه آلاف من الطلاب يدرسون في فرنسا، وارتفاع الكم كان من شأنه أن يسهم في الرفع من مستوى الكيف.

الجانب التاريخي للعلاقة:

منذ القديم والمغرب تربطه علاقة بالمشرق، والتي كانت في الغالب علاقة تبعية، أي تبعية المغرب للمشرق ذلك أن هذا الأخير كان مركزا للفعل السياسي وإنتاج العلم والمعرفة لاسيما وأنه كان يحتضن مركز الخلافة أثناء القرون الوسطى، ففي هذه الفترة كان المشرق أكثر اتساعا، فلم يكن يضم الشرق العربي فحسب بل يمتد أيضا إلى المجال الإيراني وبعض الأجزاء من آسيا الشرقية.

وكذلك الحال بالنسبة للمغرب، الذي كان أكثر اتساعا مما هو عليه الآن، فلم يكن يقصد به شمال إفريقيا فقط، بل كان يستوعب الأندلس التي لا يمكن فصلها تاريخيا عن المجال الحضاري والثقافي للمغرب.

[1] ندوة التفاعل الثقافي بين المشرق والمغرب، مرجع سابق، ص (104).

وعلاقة التبعية تلك، لم تكن لتنفي قدرة المغرب على الإبداع وكلنا يعرف أو يسمع عن ابن حزم وابن رشد وغيرهما، إن عطاء المغرب الكبير بالمعنى الحضاري، بما فيه الأندلس كان عطاءا منذ القديم جيد في النوعية ولكن كميا لم يكن كبيرا، لم يكون يوازي عطاء المشرق، لقد كان إسهاما كبيرا في الحقيقة منذ القديم، ثم إنحصر جغرافيا مفهوم المغرب بضياع الأندلس... "[1]

إن هجرة ابن خلدون إلى مصر تعني الكثير فهي بمثابة الاعتراف الضمني بأهمية مصر – المشرق – الثقافية حيث أنها كانت تشكل قطبا حضاريا، خاصة مع نشوء الخلافة الفاطمية، و بقيت تلعب هدا الدور الريادي حتى القرن (19) وأوائل القرن العشرين.

وبعد هذه الفترة عرف الوطن العربي عموما و مغربة بشكل خاص الانحطاط، فقد ضاع فيه العلم و لا سيما الشرعي منه و الذي وشك أن يفقد إضافة إلى العلوم الأخرى...

و نذكر هنا أن هناك مؤسسات ثقافية مغاربية لعبت في ظل هذه الوضعية، دورا لا يستهان به في الحفاظ على العلوم و المعارف طوال أربعة قرون قبل عصر النهضة كجامع الزيتونة في تونس و جامع القرويين بالمغرب و الزوايا التابعة للطرق الصوفية المختلفة في الجزائر.

و عملت هاته المؤسسات على استمرار و تواصل التراث الثقافي إلا أن وجودها و بروزها لا ينفي بقاء التأثير المشرقي ثقافيا خاصة فيما شهذه بعد الانتفاضة اللغوية و الأدبية و التجديد في العلاقة مع التراث و التي تلاها تيار الإصلاح الديني ثم خطوة جبارة في التاريخ الثقافي و السياسي تتمثل في حركة النهضة و لعل الكثير من أقطار المشرق لم يكن لها نفس الدور الذي لعبته مصر و كدا الشام، فالحديث عن المشرق وهو في الواقع حديث

---

[1] ندوة التفاعل الثقافي بين المشرق والمغرب، مرجع سابق، ص (105).

عن هذين القطرين "فالمشرق يعني هنا أساسا الشام و مصر،و التيار كان يتحرك بين الشام و مصر، ،في بعض الأحيان كانت الدفعة تأتي من الشام ثم تنتقل إلى مصر .مصر كانت تستقطب و ترحب لأسباب سياسية و اجتماعية و لكنها فيما بعد لعبت دورا خلاقا بدءا من سنة ألف و تسع مئة(1900)أين عرفت مصر فترة الإبداع والخلق من 1900أو 1910 إلى 1920 عندما جاءت أجيال من كبار الكتاب والمفكرين . و صارت مصر بين الحربين العالميتين مكانا مشيعا فأثرت كثيرا..."[1]

وحتى بالنسبة للمغرب فقد كانت أواخر القرن التاسع عشر (ق.19)بالنسبة له بداية مرحلة يتنفس فيها، حيث أفرزت المنطقة مفكرين و رواد لم يسمع بهم العالم عامة و المشرق خاصة إلا مع الاستقلال أو بعده أمثال الطاهر حداد و خير الدين التونسي و غيرهما.

لقد تكون بالفعل جيل جديد من المثقفين عبر الصادقية التي كانت تعطي تعليما مخضرما فرنسيا و عربيا و عبر الزيتونة أيضا و قد عملت الدولة على استعاب ذلك الجيل و تمكنت من استقطابه هذا بالنسبة لتونس أين تأطر جيل المثقفين في صف الدولة فلم يحض بالإنتاج و الإثمار ولم يخرج عطاؤهم للوجود إلا مع بداية السبعينات تقريبا.

لقد عرفت تونس نهضة أكاديمية معتبرة تمثلت في العدد الكبير من الأكاديميين والذين كانوا يساهمون بكتاباتهم و بحوثهم في مجلات متعددة، إلا أن عطاءهم في مجال التنظير والإبداع كان ضعيفا أو شبه منعدم، فهو جيل نظره دائما مصوب للدولة " أبناء هذا الجيل هم في الحقيقة يائسون من الدولة ولم يعطوا جهودهم كلها ولم يوظفوها في الخلق والإبداع النظري بحيث كان هناك نوع من الإحجام لعله لم يوجد بالمغرب ..."[2]

---

[1] ندوة التفاعل الثقافي بين المشرق و المغرب ،مرجع سابق،ص 106

[2] ندوة التفاعل الثقافي بين المشرق و المغرب ،مرجع سابق،ص107.

إذن قد تكون هذه العلاقة التي كانت ولا زالت تحكم المثقفين التونسيين بالدولة، أسهمت أو تسببت في ركود الإنتاج الفكري والتنظيري، وهو ما لم يعرفه المغرب الأقصى، أين أفلت الجيل الثاني - جيل الاستقلال – من استقطاب الدولة وكون حركة من المثقفين تمكنت من الخلق والإبداع ناهيك عن الانتاجات الرائعة في مجال الفكر والتنظير بشكل عام.

في الجزائر يمكن أن نشبه الوضع ولكن بكل حذر بما هو في تونس وإن اختلفت الأسباب نسبيا، فالإيديولوجية الرسمية وطبيعة الدولة " المخزنية " حسب تعبير الجابري، جعل الأخيرة تسيطر على المجال الثقافي وترفض أي تعبير ثقافي يخرج عن إطار مؤسساتها ليتحول الفكر والإبداع العلمي والأدبي إلى أداة إيديولوجية لتبرير الاختيارات الرسمية أو تنحصر في أحسن الحالات في أعمال أكاديمية بحتة قد يرتبط حقلها الإبستمولوجي بالوضع السوسيو–ثقافي والسياسي الرسمي، أما المثقفين القلائل الذين خرجوا عن دائرة المؤسسات الرسمية، في الأفكار وتوقف الإنتاج وجمود العطاء توقف إنتاجهم وجمد عطاءهم الفكري ، وهذا يعود إلى الاستعمار الذي كان يركز على الجزائر أكثر من أي بلد مغاربي آخر إلا أن هذا لم يمنع من ظهور جيل صاعد من المفكرين لعل "مالك بن نبي" يعتبر في مقدمتهم.

الاتصال الحضاري المشرقي- المغاربي (التفاعل)

تفاعل المغرب مع المشرق لا يعني بالضرورة تفاعل المغرب بأكمله مع المشرق بأكمله، وذلك لأن الأقطار العربية سواء في المغرب أو المشرق تتفاوت في درجة تفاعلها حسب أوضاعها السياسية والاقتصادية وكذا ظروفها التاريخية، فهناك إذن اختلاف، ومعالم هذا الأخير لا تزال قائمة.

لقد سجل التاريخ مرحلتين حاسمتين في الاتصال الحضاري بين المشرق والمغرب وهما المرحلة الهلالية والمرحلة الفاطمية.

ومن خلال هاتين المرحلتين تولدت علاقات متبادلة بين القطرين لعل من أبرز صورها ما كان في العصر الحديث من زيارات الإمام "محمد عبده" إلى تونس والجزائر وتأثر الحركة الإصلاحية المغاربية بمختلف تياراتها بتيار النهضة المشرقي بالإضافة إلى مكتب المغرب العربي في كل من دمشق والقاهرة والذي كانت له إسهامات أدبية خاصة، ونذكر هنا الدور الكبير- والمجهول للأسف- الذي لعبته جمعية "العروة الوثقى" في الوصل بين رجالات ومفكري المشرق والمغرب خاصة أولئك الذين هاجروا إلى المشرق.

فقد كانت أعمالهم موجهة أيضا صوب موضوع الدولة، وهو الشيء الذي حال دون بروز حركة فكرية ثقافية قوية إلا في السنين الأخيرة بعد منتصف الثمانينات وانتعاش الحريات السياسية وبالتالي الفكرية وبروز جيل جديد من المثقفين والمفكرين "الأحرار" وشعور الجيل المخضرم -أي الذي عاش الفترة السابقة ولحقت به المرحلة الجديدة- بنوع من الوعي بضرورة نقد الذات والذي شكل عوامل موجة، إبداعية حقيقية في الحقل الثقافي الجزائري مع نهاية الثمانينات وبداية التسعينات.

إن معرفة المشرق بالمغرب كانت أساسا منذ السبعينات، كما أن معرفة المغرب باللغة الفرنسية والتراث الأوروبي لم تأت عن طريق الترجمات العربية فحسب، بل أتت وبقدر أكبر من خلال الترجمات الفرنسية لأعمال الفلاسفة والمفكرين الغربيين والألمان على الخصوص والذي كان لهم بالغ الأثر على المغرب فلسفة وتنظيرا.

وهكذا إذن بقيت علاقة المغرب بأوروبا والفكر الغربي عموما وفرنسا على الخصوص، علاقة قريبة جدا ولكن هذا لا يعني انقطاع علاقته بالتراث والفكر العربي الإسلامي والمشرقي خاصة أثناء وبعد الاستعمار، على الرغم من فترات التقهقر التي شهدها المشرق بعد الحرب العالمية الثانية، وما تلاها من تأزم.

وتجدر الإشارة أيضا إلى أن المغرب تميز بتيارين بارزين – على غرار المشرق أيضا – وهما ما جرى على تسميته بالتيار المحافظ الذي مثلته "جمعية العلماء المسلمين بالجزائر" وجامع الزيتونة في تونس والتيار الحداثي الفرانكفوني الذي أفرزه الوضع الاستعماري، ونجد أن التفاعل لم يطأ هذا الميدان بنسبة كبيرة حيث أن المغرب اكتفى ذاتيا –إن صح التعبير– بهما فلم يكن في حاجة ماسة إلى فكر يأتيه من المشرق فيما يخص التيار "المحافظ" أو التراث "السلفي". أما التيار الآخر فقد كانت أوروبا كفيلة بإشباع المغرب منه.

هناك فجوة كانت ولا تزال آثارها موجودة بين الثقافتين خاصة فيما يتعلق بتواصل الأفكار والمعلومات بين الجناحين حيث يقول د."غالي شكري" مثلا: "لم أكن أذهب إلى قطر مغربي إلا وأجد شكوى حقيقية خصوصا في أوساط الشباب من أن المشرق مقروءا جيدا عندهم، ونحن مفكرو المشرق لسنا على صلة كافية بهم وهذا صحيح..."[1] ودائما في إطار

[1] ندوة التفاعل الثقافي بين المشرق والمغرب، مرجع سابق، ص10.

المؤشرات الدالة على تواجد الهوة بين المشرق والمغرب، من الأهمية بمكان الإشارة إلى المرحلة الناصرية التي أثرت في عملية التفاعل بين المنطقتين.

فقد سجلت تونس مثلا عداءها للناصرية من قمة السلطة وفي ظل هذا العداء أصبح من الصعب تسجيل تفاعل فكري حقيقي وجاد بين المغرب والمشرق خاصة مصر.

ومع كل هذا فإننا نسجل ابتداء نهاية التسعينات وبداية الثمانينات انتعاشا للتفاعل الثقافي من خلال أعمال مفكري المنطقتين ومشاريعهم أمثال "الجابري" و"العروي" وهشام جعيط و"عبد الكريم الخطيبي"... كما أن إنجازات المفكرين الشباب أصبحت هي الأخرى تنبئ بأفق يتسع لتفاعل ثقافي أكثر إنتاج وجدية أمثال "سعيد بن سعيد"، "الهر ماسي"، "محمد وقيدي".

المناهج الحديثة وأثرها على المغرب:

ويرى "الجابري" أن الباحثين المغاربة يتعاملون مع المناهج الأوروبية وفق اتجاهين أساسيين.

فهناك التعامل الأكاديمي المنبعث أساسا من أبحاث الجامعة انطلاقا من الليسانس إلى الدكتوراه حيث يتم فيها التعرض إلى مفكر غربي مثلا، عرضا وتلخيصا وتعليقا.

أما التعامل الثاني ففيه شيء من الخصوصية حيث يعمل الباحث على تجاوز مرحلة الاستنساخ إلى مرحلة الشعور والوعي بالقضايا العربية المطروحة وبالمشاكل المغاربية. "لقد وجدنا انفسنا بفعل الممارسة مدفوعين بدافع داخلي إلى الرغبة في "تبيئة" المناهج والمفاهيم الغربية لدينا، أي

رغبة إعطائها مضمونا أو تكوينا محليا يتناسب مع موضوعاتنا ومشاغلنا الثقافية...[1]"

وهكذا أصبح المنهج الغربي لا يقرأ لذاته وإنما لغرض الاستفادة منه في البحوث العلمية وكذا توظيفه في التراث، ويظهر في كثير من الكتابات والمقالات لاسيما الفكرية منها والتي تنادي بضرورة التخلص من هيمنة المفكر الغربي من جهة والدعوة إلى الاستفادة من أدواته العلمية ومفاهيمه ورؤاه من جهة أخرى، "إن المنهجية لم تؤخذ لذاتها، وإنما أخذت من أجل أن توظف وأن يقرأ بها التراث العربي الإسلامي خصوصا...[2]"

وتبعا لرأي الجابري فإن "هشام جعيط" في معرض النقد الذاتي للفكر المغربي، يرى أن المفكرين المغاربة في إتباعهم للمنهجية الأوروبية يكونون قد تجاوزوا أو انصرفوا عن مرحلة الإبداع فهم ليسو مبدعين، على الأقل في مجال المنهجية، وهذا راجع لكثرة الأخذ من الإنتاج الفرنسي، وهو ما نجده حاليا عند الشباب.

فهناك المتأثرين بـ "بارت" "Bart" وآخرين بـ "فوكو"، حيث يقف كل واحد عند من تأثر به، وينتج عن ذلك استنساخ للمفاهيم وإعادة إنتاجها بصفة آلية، إلا أن هذا الانصراف الأحادي الاتجاه مكنهم كذلك من المعرفة بالثقافة الأوروبية وبلغاتها.

من وجهة أخرى فإن هذا التعامل مع الفكر الغربي ومناهجه أدى إلى سعة الثقافة المغاربية عربية وأوروبية) وسمح لبعض المفكرين المغاربة بتجاوز التبعية التامة إلى نقد الفكر الغربي الذي أخذوا ولا يزالون يأخذون منه، وهو ما يؤكده السيد " يسين " بقوله :" أعتقد أن المحاولات التي

---

[1] ندوة التفاعل الثقافي بين المشرق والمغرب، مرجع سابق، ص111.

[2] نفس المرجع، ص113.

قرأناها للجابري ولغيره من جيل الشباب مثل عيد بن سعيد تكشف أن انتهاك ما أسميه تطبيقا خلافا للمنهج[1]

التيارات الرئيسية للفكر المغاربي:

أصبح المغرب العربي يتميز بتيار فكري برز ابتداءا من أواخر الستينيات وهو تيار ليس أكاديميا أو مدرسيا فحسب وإنما يمتاز بتفتحه وتفاعله مع تيارات أخرى عديدة.

فهو تيار يجمع بين التاريخ و الفلسفة و علم الاجتماع لينتج في الأخير فكرا واسعا و شاملا إلى أبعد حد،و كذلك نجد رجل الفكر في المغرب مثلا دو تكوين فلسفي و أستاذ للتاريخ و باحث في علم الاجتماع وهدا الانفتاح يسمع له بالإطلاع ثم التمكن على العديد من المفاهيم و الأدوات المنهجية إضافة إلى تخصصه أو تكوينه الأولي،ليصبح في النهاية ذو رصيد معرفي شخصي يمتاز بالخصوصية.

وهذا ما جعل الفكر المغاربي يتميز وهي في الحقيقة سمة قديمة في الثقافة الإسلامية، وهي القدرة على التركيب، أي التجميع وإعطاء مشهد عام ثقافي أو حضاري أوغير ذلك ..."[2]

والملاحظ من خلال كتابات بعض المغاربة الانتماء الشديد والعلاقة المتصلة بالفكر العربي الإسلامي حيث عمل العديد منهم على إظهار قيمة هذا الفكر.

يجب التأكيد مرة أخرى على قوة معرفتهم بالثقافة الغربية بشكل خاص، إنه إذن فكر شمولي وذو خصوصية، مما يجعله متميزا، ذو آفاق هامة،

---

[1] ندوة التفاعل الثقافي بين المشرق والمغرب، المرجع السابق ، ص 117

[2]ندوة التفاعل الثقافي بين لمشرق والمغرب، مرجع سابق، ص 113.

ثقافية خاصة، لأنه أول ما ظهر كفكر ثقافي سابق للفكر السياسي والإيديولوجي.

فكتابات المغاربة كانت نتاجا لقناعاتهم والتخصص – كما رأينا – لا يمنع الطلبة والباحثين من الاطلاع ولو نسبيا على الدراسات الفلسفية ومناهج علم الاجتماع وعلم النفس ... إلخ حتى ولو كان هذا التخصص تقنيا أو في المجال الاقتصادي مثلا نجد هذا في الجزائر وتونس والمغرب على حد سواء.

هذا التكوين المتنوع و القراءات المختلفة المشارب أتاحت الفرصة إذن لفهم الكتابات التنظيرية و كذا الاتجاه نحوها والتعامل معها .و يكمن سر احتفاظ الفلسفة و مناهج العلوم بهذه المكانة في منطقة المغرب العربي في الوعي بأهميتها في صياغة الفكر و توجيهه، ففي المغرب الأقصى مثلا يحرص كافة الأساتذة على صياغة البرامج التي يدرسونها بأنفسهم، ومركز الفلسفة والابستملوجيا ومناهج العلوم ، هو مركز معتمد من طرف أساتذة الجامعات ،هذه الأخيرة التي نجدها مستقلة لا إداريا أو ماليا فقط و إنما تربويا أيضا.

وتجدر الإشارة إلى أن الحديث عن التيارات الفكرية المغاربية لا يقتصر إطلاقا على الفكر الجامعي أو الأكاديمي -كما ورد سابقا- فهناك مجموعة لا بأس بها من المفكرين و المثقفين الذين أنتجوا كتابات و خطابات خارجة عن إطار الجامعة و مرتبطة ارتباطا وثيقا بالواقع السياسي للمجتمع المغاربي الذي لا يخفي على أحد تشبعه بالتيارات الفكرية المختلفة التي يأتي في مقدمتها التيار الإسلامي باتجاهاته المتعددة في الأقطار الثلاثة (تونس-الجزائر-المغرب)،يشير إلى هذا الدكتور "غالي شكري"و هو يتحدث عن تجربته التدريسية في كل أقطار المغرب فيقول :"...رأيت و

سمعت و لمست بنفسي أن هناك تيارا إسلاميا متعدد الروافد، و متعدد الجداول و شديد الأهمية...[1]

المشهد التنظيري في الفكر المغاربي:

هناك اتفاق على وجود تبعية حقيقية تربط المغرب بفرنسا خاصة وأن الغرب بصفة عامة في مجال الفكر التربوي و قضايا التربية و التعليم عموما،تتجلى هذه التبعية في الإستراد أو الاستهلاك المباشر للبرامج و المقررات الدراسية لمختلف مراحل التعليم من الابتدائي إلى الجامعة وقد أفرز هدا الوضع احتلال مقررات الفلسفة و مناهج العلوم مكانة بارزة في البرنامج التعليمي خاصة في المرحلة الثانوية و امتحان البكالوريا طبقا للمخطط التربوي الفرنسي.

و مع الاستقلال و بروز قضية التعريب ،طرح السؤال إمكانية حفاظ الفلسفة ومناهج العلوم على مستواها إذا ما عربت و قد تم في الأخير الاحتفاظ بالبرنامج الفرنسي و إدخال بعض التعديلات ثم ترجمته إلى اللغة العربية.

و قد أعطى هدا التنظير قوة و مكانة في المغرب و أصبحنا الآن في كليات الآداب و العلوم أيضا نجد طلبتنا في مختلف الشعب ،في الأدب ،الجغرافيا والتاريخ يستطيعون أن يقرأوا للعروي أو الجابري أو أي كتابات تنظيرية..."[2]

[1]-ندوة التفاعل الثقافي بين المشرق و المغرب ،مرجع سابق ،ص115
[2] ندوة التفاعل الثقافي بين المشرق و المغرب ،مرجع سابق،ص 114

معالم التفاعل الثقافي:

للتأكد من وجود تفاعل ثقافي بين المشرق و المغرب ،يكفي الإطلاع على تاريخ المنطقتين و التوقف عند الزيارات التي قام بها أقطاب من المشرق إلى المغرب أمثال "محمد عبده" الذي يقول عنه الشيخ البشير الإبراهيمي أن أحاديثه المكتوبة أو المروية ،تعتبر من العوامل الأساسية في قيام الحركة الإصلاحية بالجزائر ،كما يجعل من مجلة "المنار"المشرقية التي كانت تعتبر منبرا لكثير من المفكرين و العلماء أمثال رشيد رضا و "الأفغاني"و "عبده" من الدعائم المتينة التي استندت إليها حركة لإصلاح الجزائرية في نشأتها "...[1]

و بالمقابل كذلك كانت هناك زيارات أقطاب من المغرب إلى المشرق أمثال "ابن باديس" الذي لم يكن القصد من وراء سفره إلى المشرق ،الحج إلى البيت الحرام فقط بل كان أيضا من أجل "الإتصال برجالاته و توسيع أفقه العلمي، ومشاهدة ما كان هنالك عن كثب من مظاهر التطور الفكري و الحضاري ثم للإلمام بعمق و دقة بأبعاد الحركة الإصلاحية..."[2] وهناك شخصيات مغاربية أخرى كثيرة زارت المشرق و أخدت منه و أثرت فيه أمثال "الإبراهيمي"،"رضا حوحو"،الورتلاني...الخ.

و نشير أيضا أنه إلى جانب هدا الاتصال عن طريق الأفراد كان هناك تفاعل بواسطة تبادل الوفود الثقافية من المشرق إلى المغرب مثل رحلة الوفد الصحفي المصري الذي يتألف من عدة وجوه فكرية معروفة مثل "عزيز مرزة"رئيس تحرير جريدة الأهرام و "حبيب حاماتي"ممثلا لدار

---

[1] عبد المالك مرتاظن ،الثقافة العربية في الجزائر بين التأثير و التأثير دار الحداثة ،ط1 1982،ص74

[2] عبد المالك مرتاض ،مرجع سابق،ص114

"الهلال"بصحفها و مجلاتها و الـدكتور "عبـد الحميـد يـونس"مـن كليـة الآداب بجامعة القاهرة و "أنطوان نجيب " رئيس تحرير جريدة المقطم .. "[1]

وكذا تبادل الوفود خلال المهرجانـات الثقافيـة والنـدوات والمـؤتمرات كمـا لا ننسى أهمية البعثات التعليميـة التـي أرسـلتها الحركـات الوطنيـة المغربيـة والتيار الإصلاحي لتتكون مـن خلالهـا الإطـارات المغربيـة فـي الجامعـات المشرقية والمؤسسات الدينية التقليدية خاصة منها " جامع الأزهر ".

---

[1] عبد المالك مرقاض، مرجع سابق، ص 96.

خلاصة:

لقد تجسد التواصل بين المغرب والمشرق بأكثر من لحظة وفي أكثر من مظهر، وذلك بالرغم من التباعد الذي فرضته حتميات الجغرافيا من جهة وتدخلات الأيادي الأجنبية المتمثلة في الاستعمار من جهة أخرى.

فالتفاعل بين جناحي الوطن العربي ظل قائما و مستمرا و محافظا على طابعه الديني و الثقافي ،بدليل أن المغرب العربي تجاوب و بقوة مع التيارات المشرقية الداعية إلى إصلاح الدين و تطهيره،ولعل احتضان المغرب للحركة الوهابية و اعتماده لطرق تفكيرها و كذلك مساندته لزعماء الإصلاح المشارقة أعظم دليل على ذلك .

إن التأكيد على ضرورة التسليم بوجود وحدة تاريخية و ثقافية للوطن العربي بأكمله لا يستدعي التسليم أيضا باستحالة الفصل بين المشرق و المغرب.و هذا إذا بحثنا في عمق العلاقة التي تربط "الجناحين" سواء تعلق الأمر بمظاهر وحدتهما و تجانسهما من خلال الثوابت الدالة على ذلك أم من خلال العلامات الدالة على خصوصية تطور كل طرف و المؤشرات و المعالم التي أفضت إلى تمييز المغرب عن المشرق،أو العكس .وهو تمييز إن سلمنا بوجوده لا يصل إلى مستوى الانقسام أو القطيعة

وإذا كان هناك من خلاصة ينبغي التركيز عليهما فهي أن الوطن العربي بشقيه المشرق و المغرب موحد في انتماءه الديني و القومي وإن كان المشرق في تجربته التاريخية مختلف عن المغرب ،و لكن من الضروري التأكيد مرة أخرى على أنه اختلاف تكامل لاتضاد و تناقض.

لقد جمع الإسلام المغرب بالمشرق و إن كان هذا الأخير مهدا للدعوة الإسلامية و مقر لحكم دولتها (الخلافة)،فإن ذلك لم يمنع المغرب من بناء صرح دولته و مجتمعه بمعطياته التاريخية و الجغرافيا و الاجتماعية الخاصة.

هذه الخصوصية بتعبير "الجابري" تلح على ضرورة القيام بدراسات جادة و أبحاث علمية عميقة كفيلة بإبراز و توضيح العلاقة بين المغرب و المشرق حتى نقف عند نقاط التكامل و التداخل أو القطيعة إن وجدت لنصل في الأخير إلى مقاربة علمية تلبس الخطاب العربي واقعية في النظر إلى قضاياه و مشاكله المستقبلية و حينها فقط يمكن تبني حلولا جادة و موضوعية لمشاكلنا.

ثانيا: مخاض الروح النقدية في الفكر المغاربي.

أولا: الروح النقدية

ثانيا: نصوص في النقد.

ثالثا: النقد تاريخ وقطعة.

رابعا: الروح النقدية تبدأ مع نقد العقل.

خلاصة

أولا: الروح النقدية ثورة في الفكر

إن الدلالة اللفظية والنظرية لمفهوم الـــروح النقديـــة لا يمكـــن إلا أن تحـــال إلى تجربة في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصـــر حيـــث أصـــبح مفهـــوم النقـــد والـــروح النقديـــة (Esprit critique) وابتـــداءا مـــن القـــرن الـــسادس عـــشر ميلادي، عنوان يدل على سمات وملامح كبرى لتاريخ جديـــد لـــيس فـــي الفكـــر فقط، وإنما في مختلف مجـــالات الحيـــاة، ذلـــك التـــاريخ الجديـــد الـــذي ســـيتجه وبقوة لتأسيس نظـــم معرفيـــة جديـــدة، تخلـــصت مـــن نظـــم وأشـــكال العـــصر الوسيط.

هناك أسماء لامعة من المفكـــرين والفلاســـفة، شـــكلوا وركبـــوا المـــشروع النقدي المميز لهذا الفكر الجديد مثل ديكـــارت ومكيـــافيلي وهـــوبس وكـــانط ثـــم سبينوزا وروســـو وهيغـــل ومـــاركس وآخـــرين مـــن أعـــلام الفكـــر والفلـــسفة المعاصرة، لقد شكل هؤلاء العتبات الكبرى الأولى فـــي " تـــاريخ الفكـــر النقـــدي الحـــديث والمعاصـــر وبفـــضل إســـهاماتهم النظريـــة انـــتظم الفكـــر الأوروبـــي بمستوياته العلمية والسياسية والحضارية العامـــة فـــي مـــشروع فكـــري ونقـــدي متفتح على أسئلة التـــار يـــخ والمعرفـــة والمجتمـــع والانـــسان، هـــذا مخـــاض الغرب، أما مخاض العرب فقد جسده ابـــن خلـــدون فـــي كتابـــه المقدمـــة، فهـــو عبارة عن قطيعة (ابستمولوجية بالتعبير الحديث عـــن ابـــن خلـــدون) منهجيـــة مع التراث التاريخي الذي كان سائدا إلى غاية العصر الـــذي عايـــشه، لقـــد نجـــح ابن خلدون في صياغة أسس معرفية ومنهجيـــة، تعتبـــر ومـــن دون أدنـــى شـــك القاعدة الصلبة لعملية نقد التـــاريخ، ونقـــد التقليـــد الـــذي منـــه ولا يـــزال العالم العربي والإسلامي، ثم جاء مـــن بعـــده المؤرخـــون وأرادوا القيـــام بعمليـــة تاريخ جديدة للحضارة العربية الاســـلامية (ابـــن كثيـــر، المـــسعودي، الواقـــدي، ...)، لقد قام ابن خلدون بالفعـــل بثـــورة معرفيـــة أرادت الاهتمـــام والانـــشغال بالقضايا الحياتية الاجتماعية، بدل القضايا الميتافيزقية والغيبية.

تظهر هنا أهمية الفكر الخلدوني، إنه يعمل على تحرير إشكالية الفكر العربي الإسلامي فيصبح السؤال : كيف نلحق الفكرة بالواقع؟ لا العكس والتاريخ يصبح عمليا أكثر لأنه تاريخ إنساني أكثر.

إن المشروع المعرفي لابن خلدون بدأ بالنقد الذي وجهه للفلسفة وعلم الكلام والتصوف، ليظهر فيما بعد العقل الجديد، والذي سيتسابق مع العلوم النقلية (علوم موضوعة) والعلوم العقلية إنه عقل الواقع، واقع الانسان (نشأة العلوم الاجتماعية كما ستسمى فيما بعد). لقد نفذ ابن خلدون في رأيي إلى علم الاجتماع (علم العمران) من باب النقد.

إن النقد المنهجي الذي قام به ابن خلدون لعلم التاريخ والتقليد التاريخي أوصله في الأخير إلى تغيير اهتمام التاريخ والعلوم الدائرة في فلكه وهكذا ترجع العلوم الوضعية (النقلية) إلى مصدرها النص وترجع العلوم العقلية إلى التجربة.

لا بد للعقل إذن أن يسترجع حقه الأول والمشروع ألا وهو النقد، فأمام التراكم الهائل للمكتوب التاريخي والاستنساخ الآلي لكل ما قاله القدامى تكون مهمة العقل الأولى هي النقد، ويكون الهدف هو الإفلات من التقليد...[1]

لقد أراد ابن خلدون أن يؤسس من خلال مشروعه المترامي الأطراف (تاريخ – عمران – سياسة) نظرية جديدة مرتكزة على العقل التاريخي المشروط بالعوامل الاجتماعية والسياسية والثقافية، من حق العقل وواجبه نقدها ما دام أنه قام بانتاجها(التاريخ فعل انساني وجب نقده).

وكأننا بصدد الحديث عن البدايات الأولى للفكر العلماني التي نفذ بها ابن خلدون إلى علم العمران – كما سبق الذكر – ليتبعه بعد عقود من

---

[1]- علي أومليل، الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005 ، ص 81.

الزمن عبد الله العروي الذي سينفذ إلى الفلسفة من باب التاريخ ثم الجابري الذي نفذ إلى علم الاجتماع من باب الفلسفة أو تعبير آخر، نشعر بالهاجس الكبير عند الجابري ألا وهو الولوج وبقوة إلى علم الاجتماع خروجا من المتاهات الفلسفية الكبرى التي طرحها منذ البدأ.

سنكشف فيما بعد أن حضور العقل النقدي والروح النقدية في فكرنا المعاصر يتميز بأنماط ومزايا مرتبطة ارتباطا وثيقا بنصوص الفكر المغاربي المعاصر.

إن الاعتراف بوجود روح نقدية في الفكر المغاربي المعاصر، يعبر بصورة ضمنية أن هذا الفكر جاء نتيجة ثورة ثقافية، لا سيما فيما تعلق بالأعمال الفكرية التي تم التركيز عليها في هذه الدراسة، لأنها قدمت إسهاما فكريا تخطى عتبات الفكر التقليدي وأعادت إنتاج طرائق جديدة في النظر للإنسان وحتى العالم.

إن الاستلاب الحقيقي هو الضياع في اللغة في التراث في التاريخ القديم، يفني فيها المثقف العربي بكل طواعية واعتزاز ... [1].

لقد انصب اهتمامي في هذه المحاولة على الفكر المغاربي خلال الثلث الأخير من القرن الماضي (1970 – 2000) فوجدت أنه ساهم وبقوة في إنعاش فضاء الفكر النقدي، لقد استوعب الفكر المغاربي وبخاصة ابتداء من تلك الفترة أهمية الروح النقدية، التي تعتبر من أبرز سمات عصرنا، وبعد المخاض جاء زمرة من المفكرين كان لهم الحظ الأوفر في احتلال المراتب الأولى في صف الفكر النقدي المعاصر.

لقد انخرط مشروع النقد وروح النقد في ثقافتنا بطرق وأساليب محددة، بدأت أولا في مباشرة تعلم لغة النقد ولغة الفكر المحتضن لآليات النظر النقدي، ثم التفكير بعد ذلك في أسئلة الحاضر والماضي، في

---

[1] عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، 1973، ص 188.

مستوياتها المختلفة بأساليب الفكر النقدي وقيمه المنهجية والنظرية الكبرى، " وهي قيم لا يفترض المفكرون المنخرطون في عملية الإنجاز أنها ملك لثقافة معينة أو تاريخ معين ..."[1]

إن أغلب الباحثين المغاربيين إن لم نقل كلهم، الذين برزوا في موضوع النقد، يعتبرون أن الروح النقدية الحديثة والمعاصرة تشكل السمة الأبرز والأقوى في أساليب التفكير القائمة في التاريخ الأوروبي الحديث والمعاصر، إنهم يسلمون جميعا بأن الرؤية النقدية في التاريخ المعاصر تشكل "رأسمالا رمزيا لا مفر من استعاب وتمثل مختلف مكوناته، أي لا مفر من الوعي المركب بنتائجه وأبعاده ومختلف مكاسبه .... "[2]

ولكن من الأهمية بمكان أن يتطلع المفكرون المغاربة إلى امتلاك المنطق العام للنقد وكذا رسالته المفتوحة ومن ثم إعادة إدماجها أو تركيب معطياتها ومناهجها في العمل وفق الخصوصية – بتعبير محمد عابد الجابري – المحلية والقومية من غير الشعور بالنقص أو الدونية.

إن الروح النقدية تعتبر بحق ثورة في الفكر، ويمكن في الأخير أن نؤكد أن الميزة النظرية الكبرى التي ميزت انتاج المفكرين والباحثين المغاربة الذين اهتمت بهم هذه الدراسة تتمثل في تسليمهم بالنجاعة النظرية والتاريخية لمكاسب العقلانية النقدية كما تبلورت في التاريخ الحديث والمعاصر، إنهم يدافعون بطرق وصور مختلفة عن ضرورة الانخراط في مكاسب التاريخ المعاصر، وهذا ما سيجعلنا ومن دون شك نتجاوز العوائق والصعوبات التي تحول بيننا وبين تحقيق مطلب التقدم التاريخي بالتصالح العلمي مع ذواتنا ومع العالم، فندخل مرحلة الوعي في التعلم من دروس الفكر المعاصر" في ملاعب الفكر لا يجدي التفريق بين فرنسي وأمريكي، أو بين عربي وغربي، أو بين مصري ومغربي، إلا من باب معرفة

---

[1] كمال عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، أكتوبر 2003، ص 85.
[2] نفس المرجع، ص 75.

العلامات الفارقة والتعريف بالهوايات الفردية للكتاب والمؤلفين إذ المهم والأولى هو استخراج الإمكانية الفكرية وانتاج المفاعيل المفهومية، عند التعاطي مع النصوص والأعمال الفكرية، وبصرف النظر عن جنسية أصحابها .... "[1]

ثانيا نصوص في النقد: يزخر الفكر المغاربي بنصوص لمفكرين وباحثين، تشكل أسماءهم اليوم نقط ارتكاز نظرية قوية في فضاء هذا الفكر.

سنعتمد في هذه الورقة على نصوص **عبد الله العروي، محمد أركون وهشام جلعيط ومحمد عابد الجابري**، وأذكر أن هذا الاختيار يعتبر على سبيل التمثيل لا الحصر.

لقد أعاد هؤلاء المفكرون تركيب الأسئلة والمفاهيم في فكرنا وهي بالفعل أعمال تركت أثارها في منظمة الفكر النقدي العالمي، بالرغم من مختلف أشكال الحصار التاريخي التي تتجه للحد من قوة انتشارها – وانتشار أي منتوج فكري فعال عربي وإسلامي – مادام المنطق السائد وخاصة منذ الهزيمة هو منطق العداء المتبال في التاريخ، وما زالت الأحداث تتوالى إلى يومنا هذا فتزيد من حدة الصراع والعداء ومظاهر الاستبداد على حد تعبير الكواكبي.

إن أعمال أو نصوص المفكرين السالفين الذكر تتقاطع كلها عند الروح النقدية بالرغم من ووجود فوارق واختلافات كثيرة قد يقف عندها من يعاين أعمال هؤلاء المفكرين، فكل منهم له مساره الخاص ومنهجه الخاص وحتى اتجاهه الخاص، لكننا هنا نريد التركيز على بؤرة التقاطع المذكورة (النقد)لأنهم جميعا وبدون أدنى شك استحضروا النقد وآليات

[1] علي الحرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف ، المركز الثقافي العربي الطبعة الثالثة 2004 ' ص 28.

الفكر النقدي في الآثار التي عملوا على إنشائها وهذا خلال ثلاث عقود منصرمة، عقود نهاية القرن العشرين.

قد يكون تحيزا القول بأن نصوص أولئك المفكرين تعكس وبقوة صورة من صور الذكاء النظري المغاربي في مواجهة إشكالات تاريخنا المعاصر، تاريخنا الخاص والتاريخ العالمي.

ساهمت هذه النصوص في تأطير الحاضر العربي المغاربي في أبعاده المختلفة، وركزت على التزاوج بين مفاهيم الهوية والتاريخ، الهوية والترا ث، الهوية والحداثة، وهي متفقة إجمالا حول عبئ التاريخ وعبئ الذاكرة التراثية المتناقضة مع امتلاك مكاسب الفكر الحداثي.

إن هؤلاء المفكرين ومن خلال نصوصهم أرادوا بنا ء تصور جديد ينهض بالفكر العربي الاسلامي من خلال أفكارهم الموجهة بهواجس التاريخ والسياسة للواقع المغاربي والعربي.

وهي تتقاطع عند سؤال التأخر التاريخي، أسئلة " النهضة المأمولة " بأسئلة الفكر النقدي " نقد العقل " و " نقد الذات " ثم نقد الذاكرة التراثية ما يسمح بالانخراط في زمن الحداثة والتحديث، ونصوص الروح النقدية في الفكر المغاربي نستعرضها كما يلي:

1- عبد الله العروي:

الايديولوجية العربية المعاصرة (1967)، أزمة المثقفين العرب (1970)، العرب والفكر التاريخي (1974)، وسلسلة كتب المفاهيم التي توالى صدورها من سنة (1980) إلى سنة (1992) من مفهوم الإيديولوجيا إلى مفهوم العقل مرورا بمفاهيم الحرية (1981) والدولة (1982) والتاريخ (1992).

2- هشام جعيط:

الشخصية والمصير العربي الاسلامي (1974)

الاسلام وأوروبا (1978).

الوحي والقرآن والنبوة (1999).

أزمة الثقافة الاسلامية (2000).

3- محمد أركون:

نقد العقل الاسلامي وهو يتضمن مجموعة من المجلدات التي اعتنى فيها الباحث بتشخيص ونقد كثير من المعطيات النصية التي تشكلت في فضاء الثقافة الاسلامية في العصور الوسطى (1984).

ومن تلك المجلدات: قضايا في نقد العقل الديني (1994).

- وقراءة القرآن (2001).

4- محمد عابد الجابري:

- مشروع نقد العقل العربي في أجزائه الأربعة، صدر الجزء الأول منها سنة (1984) بعنوان تكوين العقل العربي.

– ثم صدرت الأجزاء الأخرى متتابعة، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي، العقل الأخلاقي العربي الذي صدر سنة 2001.

إضافة إلى نصوص أخرى، اهتم فيها الباحث بإشكالات الفكر العربي المعاصر ومن أبرزها الخطاب العربي المعاصر (1982)، التراث والحداثة (1991) ثم كتاب المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية وقد صدر سنة (1996).

لا يمكن للباحث أو الدارس لهذه النصوص أن يتجاهل التقاطع والتكامل القائم بين هذه الأعمال إنها تشترك كلها في تأسيس روح نقدية جديدة فاعلة داخل فضاء الفكر العربي والفكر المغاربي المعاصر.

ثالثا: النقد تاريخ وقطيعة:

لعبت الأعمال الأولى، لعبد الله العروي دورا كبيرا داخل وسط النخب العربية، في مجال إعادة التفكير في سؤال التأخر التاريخي العربي ومشروع النهضة العربية.

لقد كتب العروي الايديلوجية العربية المعاصرة، وأزمة المثقفين العرب، بلغة ترى في الاعتراف بمكاسب العالم المعاصر التاريخية والنظرية، الخطوة الأولى، بل " والمنطلق لفهم الذات والتوصل الايجابي مع الآخرين ..."[1]

حقق الفكر المغاربي عن طريق مؤلفات عبد الله العروي تحولا نوعيا لا مثيل له، نقد أظهرت مؤلفاته قوة في الفكر وجرأة في المعالجة قل نظيرها في المعطيات النصية المتشكلة في الفكر المغاربي المعاصر.

---

[1]كمال عبد اللطيف ، مرجع سابق ، ص 89.

وما منح انتاج العروي هذه الجدارة والقدرة النظرية القوية هو مجابهة نصوصه للواقع ومشكلات السياسة والتاريخ في المغرب وفي العالم العربي.

لقد اتجهت أعماله لصنع علاقة الذات بالآخر، علاقة ذاتنا بالآخرين بلغت القطع، إنها اللغة الأقرب للتاريخ في نظر العروي الذي لم يكن يرى " أي إمكانية للخلاص من مظاهر التأخر الشامل في التاريخ العربي إلا بواسطة التاريخ ... ولهذا لا توجد الذات في نظره منفصلة عن آخرها، عن ذاتها المتحولة في الزمان والمكان الماديين والرمزيين..."[1]

إلا أنه من الأهمية بمكان، القول أن أعمال العروي الفكرية والسياسية ترتبط بفضاء الصراع السياسي والثقافي في مغرب ما بعد الاستقلال وأنها في الغالب تهدف إلى تطوير وتجاوز المشروع السياسي الإصلاحي السلفي والانتقائي، إنها الطريقة الوحيدة في نظره التي توجه الفكر إلى إشكالات الواقع ومن ثم المعالجة الجذرية لهذه الأخيرة.

أما بالنسبة للنقد في مشروعه فهو عبارة عن وسيلة قطع وتجاوز " إنه أداة للقطع مع تاريخ من الرموز والأسماء والأحداث ... إنه وسيلة من وسائل بناء تاريخ جديد " إن النقد هو الطريق الأقرب لملاحقة ذاتنا للآخرين بل وحتى مغالبتهم والنقد عنده يقضي أولا " ركوب مغامرة القطع مع أزمنة ولغات، واستبدالها بلغات وأزمنة جديدة، حيث تصبح إمكانية إنجاز النقد التاريخي المتواصل أمرا ممكنا تاريخيا ..."[2]

---

[1] كمال عبد اللطيف، مرجع سابق ، ص 90.
[2] كمال عبد اللطيف، مرع سابق، ص 90 – 95.

يتمثل الإخفاق المغاربي غداة الاستقلال حسب العروي فيما يلي:

1- لا يمكن تخطي عتبة التأخر وبناء النهضة المنشودة في الواقع المغاربي – والعربي – دون مشروع تحديثي يرى في الحداثة المخرج الوحيد الذي يسمح بتقليص الفوارق القائمة بيننا وبين الآخر، فنحصل حينها على ما يمكننا من الانخراط في مجتمعنا وواقعنا وفي زماننا ككل.

2- والمدخل إلى هذا المشروع يكون بإنجاز ثورة ثقافية، ثورة تسمح بالقطيعة مع بعض التصورات للتاريخ والثقافة والممارسة السياسية، حينها نكون قد خطونا الخطوة الأولى نحو الحداثة.

3- إن الإخفاق السياسي في الوضع المغاربي وحتى العربي هو الأكثر تمثيلا للتأخر التاريخي ومكاسب الحضارة الغربية هي نموذج قابل للإقتداء به، ويمكن بهذه المكاسب في اعتقاده من تحقيق النهضة المأمولة في كل المجتمعات (لاسيما بلدان العالم الثالث والعالم العربي في مقدمتها) التي تعاني من التأخر بمختلف أشكاله.

4- هذا ما جعل من خطاب العروي، خطاب في نقد الايديولوجيات السائدة في الفكر المغاربي والعربي بنى من خلاله الملامح العريضة لمشروعه الفكري النقدي.

فتشكل المدخل إلى باب نقد الثقافات التي تستند في مرجعيتها الأولى على التراث والتقليد، والثقافات الآلية القائمة على الانتقاء – الاختيار – أو التوفيق.

دعوة العروي إذن دعوة راديكالية لا توفيقية وخطابه موجه في الأساس إلى النخبة المنخرطة في العمل السياسي والنخب الفاعلة في المجال الثقافي والفكري، بالرغم من أنه يتكلم بلغة التاريخ بشكل مستديم.

في الختام تضل أعمال العروي الفكرية شاهدة على دفاعه عن الحداثة وضرورة ترسيخ قيمها في فكرنا وواقعنا، لأن مبرر هذا لا يزال موجودا وهو حالة التأخر التاريخي القائمة في الوضع المغاربي والعربي، لقد كانت للمفكر سجالات ومجادلات نقدية كثيرة مع ممثلي الإيديولوجية العربية المعاصرة، وممثلي النخبة السياسية والفكرية في بلادنا وقد تقاطعت مواقفهم حينا وتكاملت حينا آخر.

يعتبر الدفاع عن مشروع الحداثة في الفكر المغاربي والعربي، دعوة إلى انجاز تصالح مع الذات*حسب تعبير العروي وفي الوقت نفسه نتصالح مع المكاسب الكونية في التاريخ المعاصر.

إنها معادلة تجاوز تأخرنا التاريخي، حيث تنخرط النخب في تاريخ لم تصنعه وهي تابعة له دون أن تشعر ثم تختار ما يمكنها من ابداع تاريخها الخاص فتبني نفسها وتساهم في عملية بناء العالم، والتصالح مع الذات مفهوم يعني التسليم التارخي والتسليم بواقع التأخر القائم ويتم هذا التصالح بتصالح آخر تحدث عنه العروي في كتابه " الإيديولوجيا العربية وهو " التصالح مع الكوني " فلابد من الاعتراف بالمنجزات التاريخية للكون الأخر والعمل على استعاب مواطن القوة فيه ثم التفكير في إعادة بنائه وتجاوزه.

" لهذا السبب انتقد العروي في الايديولوجيا العربية المعاصرة وفي العرب والفكر التاريخي، الحنين الرومانسي الذي تقيم بواسطته النخب التقليدية جسورا من العلاقات الوهمية مع الماضي وهو الأمر الذي يمنعها من رؤية مظاهر التحول الحاصلة في المجتمع.... "[1].

إن الجميل في كتابات العروي يتمثل في مساعيه المتواصلة في الدفاع عن الحداثة، وفي الدفاع عن لزوم تحقيق ثورة ثقافية عربية تمكن الحداثة

---

* أنظر كتاب العروي: مفهوم الإيديولوجيا.

[1] - د/ كمال عبد اللطيف، أسئلة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر، ص 1.

من شق الطريق في الذاكرة والعقل إنها أبـواب أخـرى سـينفذ منهـا مفكـرين آخرين لا تقل إنتاجاتهم الفكرية في مجال النقد أهمية.

هشام جعيط: لقد اقترب هذا المفكر خاصة في كتابـه الـسيرة النبويـة مـن موضوع في غاية التعقيد، وهو موضـوع فـي الواقـع لـه مختـصيه والمفكـر ليس من بينهم.

ليفتح أسئلة جديدة في الفكـر العربـي، علـى قـضايا وإشـكالات نظريـة وتاريخية وعقائدية لم تعـالج بـالروح النقديـة، نقـصد هنـا موضـوع الـوحي والنبوة في التاريخ الإسـلامي، وعلـى العمـوم فإننـا نـشعر بحـضور الحـس التاريخي كما هـو الحـال عنـد العـروي ولعـل هـذا راجـع إلـى تكوينهمـا الأكاديمي الواحد (تخصص التـاريخ والبحـث التـاريخي بمعنـاه المعاصـر) "فبحكم قناعتها النظرية العامة وخياراتها الفكريـة الكبـرى، فإننـا نلاحـظ... أن الأرضية التاريخية في أعمال جعيط "إضافة إلـى مـا ذهـب إليـه العـروي "*. والتناقضات الوجدانية ... وتعمل علـى إعـادة تركيبهـا فـي سـياق عمليـات فكرية أقرب ما تكون إلـى التأصـل الفلـسفي الميتـافيزيقي، والنقـد التـاريخي المجرد ... "[1].

إنه يختار القطيعة*، وفي كتابه " أزمـة الثقافـة الإسـلامية، تحـدث عـن التقليد اليباني لدروس ومكاسب الحضارة الغربية المعاصرة*

وهو تقريبا يرادف مفهوم القطـع والتجـاوز لـدى العـروي كمـا ذكـرت سالفا.

*تحتضن جوانب من التوتر الميتافيزيقي

[1] كمال عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، أكتوبر 2003 ، ص 91.

* وهو اشتراك آخر مع عبد الله العروي الذي يقول بضرورة القطع والتجاوز.

* أنظر كتاب أزمة الثقافة الإسلامية، لهشام جعيط، بيروت دار الطليعة 2000.

رابعا: الروح النقدية تبدأ مع نقد العقل

يضع كل من محمد عابد الجابري ومحمد أركون النقد كعنوان بارز لأعمالهما ومشروعهما في الفكر العربي المعاصر وهذا يدل على أنهما يجعلان النقد ومنذ الوهلة الأولى في مرتبة متقدمة.

لقد استحضر كليهما التراث كظاهرة، واشتغلا في جبهة واحدة هي جبهة " نقد التراث " التي لا تنفصل عن أسئلة الفكر العربي المعاصر.

حقق الفكر المغاربي عن طريق منجزات الجابري وأركون النظرية تحولا نوعيا، منقطع النظير فقد أظهرت مؤلفاتها قوة في الفكر وجرأة في المعالجة، لتأسيس أفق جديد في مجال التفكير في التاريخ وفي الحاضر بالإضافة إلى العقل كمرجعية جديدة وأساسية، وهذا ما جعل منهما قطبين حقيقيين في فضاء الفكر المغاربي خصوصا والفكر العربي الإسلامي على العموم.

ليس من المبالغة في شيء القول أن فعل التفكير عند كل من الجابري وأركون يقابله فعل النقد، فالإسلاميات التطبيقية في أعمال محمد أركون طريق لتدشين الفعل النقدي في مختلف إنتاجات العقل التراثي أو الذاكرة التراثية كما يسميها.

1- ميدان النقد عند أركون هو الظاهرة التراثية: النص التراثي، نص القرآن، نصوص الفكر ووصولا إلى النصوص السياسية والفقه والتصوف، وبشكل عام: نصوص الفكر الإسلامي المختلفة والمتعددة، إنه يطبق النقد كمنهجية و "وسيلة لمحاصرة نظام النظر الإسلامي الوسيطي وكشف منطقه الداخلي ومحدوديته النظرية والتاريخية وهي تتأسس ..... بواسطة عمليات الاستعاب الايجابية لمكاسب العقل المنهجي المعاصر..."[1].

---

[1] كمال عبد اللطيف، نفس المرجع، ص93.

تمركزت مفاهيم الفكر النقدي في أعمال محمد أركون كأدوات ووسائل تعمل على محاصرة الأفكار القطعية واليقينية كما نجدها في النصوص بمختلف أشكالها وصورها، فتترسخ بالتالي العقلانية والموضوعية في نظرتنا فتصبح معارفنا نسبية.

إنها دعوة كذلك إلى تأسيس علاقة جديدة بالتاريخ، علاقة قاعدتها الارتباط بالواقع وبالوجود.

يبرز مشروع نقد العقل الإسلامي، أهمية الروح النقدية في الفكر والعالم المعاصر، وتحليلاته، ومصنفاته ومقارباته صنعت قطيعة جذرية ، مع الصور والأشكال القديمة التي لا تزال في رأي أركون متصلبة في أذهاننا تهيمن على قراءاتنا وأساليبنا في التفكير هذا الأخير الذي يتصوره أركون كالسجين والمحاصر، محكوم بأغلال العقل الاسلامي المتشكل في العصور الوسطى فهي "ليست سيرتي وحدي، وإنما سيرة كل أولئك المهمومين بالمواقع المنهجية والابستمولوجية الموجهة نحو البحث النقدي عن آفاق جديدة للمعني والوجود ... "[1].

ينصب اهتمام محمد أركون في مشروعه نقد العقل الإسلامي بالدرجة الأولى على مجال القارة التراثية، ويتجه لتفكيك الذاكرة التراثية والعقل التراثي الذي لا يزال مهيمنا على مجال الفكر العربي الإسلامي المعاصر، إن العناية بنقد آليات عمل العقل الإسلامي، ونقد الظاهرة الإسلامية والحدث الإسلامي بلغة أركون يعني " ترتيب ملامح مدخل من المداخل المساعدة على إعادة بناء الذات بإعادة فهم الظاهرة الإسلامية في مختلف تجلياتها وأبعادها ... "[2]، إنه يدعو وبشكل صريح إلى تجاوز القراءة التمجيدية للذات ولتراثها وهو يلح على مسألة إعادة كتابة التاريخ السياسي العربي " تاريخ الوقائع وتاريخ النظر، فلم يعد التاريخ المتداول يفي بالغرض، بل إنه

[1] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الاسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ص 21.
[2] كمال عب اللطيف، مرجع سابق، ص 174.

مارس ويمارس عمليات تضليل تجعلنا أبعد ما تكون عن معرفة صيرورة ذاتنا التاريخية، والذين لا يملكون تصورا عن صيرورتهم في الزمان لا يستطيعون التفكير في مصيرهم السياسي ... الكتابة التاريخية هنا تشكل مناسبة للتفكير في المستقبل ..."[1]

يستلهم محمد أركون وحتى الجابري مفاهيم وفرضيات العلوم الإنسانية في انظر إلى الظاهرة التراثية، ويوظفان مكاسب الفكر الاجتماعي لمقاربة الإسلام في تاريخه الحي ونصوصه الموصولة بقضايا المجتمع.

إن هذا العمل النظري الجاد عمل على استبعاد التغني بأمجاد الإسلام من أجل المساهمة في تعديل نظرتنا لمكونات ذاتنا التاريخية.

وهي جرأة كبيرة قد تجلب العداء أو التهميش " ... في الغرب يصنفوننا غصبا بفئة المثقفين المسلمين ... هذه الفئة التي كانت وسائل الإعلام قد صاغتها أو فبركتها طيلة الثلاثين عاما الماضية، وخلعت عليها معنى سلبيا بالطبع... لماذا يلصقونها على أولئك الذين حاولوا إقامة مسافة نقدية بينهم وبين أنفسهم أو بينهم وبين قناعاتهم الذاتية، الأكثر حميمية والأكثر رسوخا منذ الطفولة؟ ألا يدركون مدى الثمن الذي ندفعه إذ ننخرط في الدراسة النقدية للتراث الإسلامي.وننفصل عن عصبيانا الأكثر طبيعية ومشاعرنا الأكثر معزة على قلوبنا؟[2].

إنها إرادة في النقد الذاتي تضع الذات التراثية على محك النقد مستخدمة الآليات المنهجية الحديثة التي تمنحنا الوسائل والأدوات المناسبة لكشف وتفكيك مظاهر الظاهرة الإسلامية ومستوياتها المختلفة.

---

[1] محمد أركون، مرجع سابق.
[2] محمد أركون، نفس المرجع ص 21.

يعتقد أركون أن هناك تباعد كبير بين الإسلام والظاهرة الإسلامية، إنه يهدف إلى إقامة مصالحة معرفية بين الإسلام ومنجزات الفكر وعلوم الإنسان، وهكذا تطرأ على الموروث لغة جديدة لا تكتفي بالحماس الإيديولوجي الرافض، لغة تعمل على تأسيس خطاب جديد* ولكن هذه المرة بطريقة معرفية وأفق غير محدود.

على العموم يقوم الاختيار النقدي في أبحاث أركون على مبادئ أهمها:

1-ليس هناك حقيقة فوق التاريخ فالحقيقة تهم الكائن المشخص في التاريخ، فتصبح الخاصية الإلهية للشريعة على سبيل المثال إحالة إلى التصور الذهني الذي بلوره التفسير وعلم الكلام وشكلته تقنية إنجاز القوانين والتشريعات في التاريخ.

2-ترتبط الحقيقة بالسلطة وذلك باعتبار أنها مسألة اجتماعية تاريخية محكومة بطابع الصراع والتوتر الذي يولد الحقائق المتناقضة ويتجاوزها.

3-الإنسان هو الذي يجسد ويرسخ ويطور الحقيقة التي لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق الذكاء والإرادة والقدرة على التجاوز.

من هنا بدأ أركون في إنجاز أبحاثه في مجال الإسلاميات التطبيقية فـ " يخضع القرآن لمعيار النقد التاريخي المقارن وللتحليل اللساني والسيميائي، وكذا للتأويل الفلسفي المرتبط بإنتاج المعنى وإعادة إنتاجه..."[1]

---

*"حول الحدث الإسلامي" بخطاب واقعي عقلاني لا رومانسي وجداني فنتعرف على ذاتنا من جديد.

[1] كمال عبد اللطيف، مرجع سابق ص 187.

تمتاز المقاربة عند أركون بتنوع أساليبها وأدواتها وحتى المفاهيم التي تعمل على إعادة انتاج المعاني إنها مجتمعة تشكل الجوانب الأولية الهامة في استراتيجيته النقدية، التي تبني حدودا للظاهرة الدينية ويصبح مجال البحث يتعلق بتاريخ الإنسان وواقعه فتنخرط الظاهرة الإسلامية في عملية استيعاب مكاسب المعرفة المعاصرة.

أما بالنسبة للجابري سنتطرق إلى مشروعه بشيء من التفصيل في الفصل القادم.

خلاصة عامة:

إن العينة التي تـم التركيـز علـى نـصوصها فـي الـصفحات الـسابقة، تندرج في مجموعها ضمن خانة الفكر المغاربي التاريخي والنقدي.

وهناك إقرار بوجود اختلافات عديدة قائمـة بـين منتجيهـا، سـواء تعلـق الأمر بمجال الإهتمام الفكـري المباشـر، أم فـي أشـكال المقاربـة والمعالجـة التي يتبعونها في إنجازهم لمشاريعهم الفكريـة، إلا أنهـا تـساهم مجتمعـه فـي تقوية جبهة الفكر النقدي المغاربي

إننا نسلم بأن المـشروع الفكـري الـذي يوحـد هـؤلاء المفكـرين يعمـل بالأساس على تحديث المغرب، لـيس منفـصلا وإنمـا ضـمن فـضاء تـاريخي أوسع وأشمل، ألا وهو فضاء العـالم العربـي الإسـلامي، إن مـشاريعهم تعمـل على غرس قيم الحداثة الشاملة في الثقافة والمجتمع مـن أجـل تحقيـق النهـضة العربية المنشودة، وتجاوز مختلف مظاهر التأخر التاريخي السائدة.

لم يتمكن خطاب النهضة العربية الاصـلاحي مـن إنـشاء أسـئلة التنظيـر المرتبطة بالواقع، لقد كـان مـشدودا إلـى بـرامج الإصـلاح، إلـى شـعارات ودعوات، أخذت في الغالب الـصبغة الـسجالية والإيديولوجيـة، فـضل الفكـر مرتبطـا بالخطابـات متناسـيا أو متجـاهلا إشـكالاته الحقيقيـة (سياسـية ، اجتماعية ، ثقافية، ... الخ).

ستظل إذن مسألة التنظير النقـدي الهـادف إلـى القطـع مـع الممارسـات العتيقة أولوية فكرية :" إن النقد التنويري ليس هـذا ولا ذاك فهـو لـيس إحيـاء للماضي، ولا هو استكمال للحاضر بالمستقبل، وإنمـا هـو علاقـة نقيمهـا مـع الحاضر تكون راهنة فاعلة ومثمرة وذلك بتجـاوز مـا اسـتهلك أو بتوسـيع مـا ضاق أو بهتك ما احتجب أو بغلق ما امتنع ... إنـه لـيس مـشروعا بقـدر مـا

هو فضاء لا ينفك يتكون ويتشكل أو يتوسع ويـــزداد تعقيـــدا، بـــل يـــزداد تـــشيظا وانتشارا على شاكلة الفضاء الكوني نفسه ... "[1]

وما يجمع المشاريع المـــذكورة كمـــا ذكرنـــا هـــو التفكيـــر فـــي العوامـــل المساعدة على تحقيق النهضة العربيـــة، حيـــث يـــتمكن العـــالم الإســـلامي مـــن استيعاب مختلف أشكال الحداثـــة التـــي تعتبـــر الميـــزة الأساســـية فـــي الـــزمن المعاصر، إلا أنها تأسست فـــي فـــضاء تـــاريخي مختلـــف لعـــب فيـــه الغـــرب، الدور الأول والأخير، إنه الفاعل، المؤسس المبدع.

إن العناية بتلك النصوص والتـــي تكـــون بـــالقراءة العلميـــة النقديـــة التـــي تتجاوز مواقف الرفض والقبول، فتصنع تركيبـــا نظريـــا مؤســـسا انطلاقـــا مـــن أبحاث نظرية وتاريخية جديدة.

وبالنسبة للروح النقدية تبقى القاســـم المـــشترك بـــين هـــؤلاء بـــالرغم مـــن وجود اختلافات عديدة بينهم تجعل العروي مثلا أكثر حـــسما مـــن هـــشام جعـــيط وتجعل الجابري يميل إلـــى بلـــورة رأي تـــوفيقي أكثـــر مـــن محمـــد أركـــون " موقف مطابق في تـــصور صـــاحبه لمقتـــضيات الـــشرط التـــاريخي المـــصاحب لعمليـــة الفهـــم ... "[2]، إلا أن هـــذه الاختلافـــات لا تـــؤثر علىمـــستوى الجهـــد المعرفي والنظري المبذول منهم كل حـــسب مجـــال اهتمامـــه وأهدافـــه الفكريـــة الخاصة.

نوضح في الختام أن موضوع أســـئلة الحداثـــة فـــي الفكـــر المغـــاربي فـــي العقود الأربعة الأخيرة من القرن الحـــالي، ينطلـــق مـــن مـــسلمة كبـــرى تعتقـــد بوحدة قضايا الفكر العربـــي المعاصـــر، وأن حـــديثنا عـــن الحالـــة المغربيـــة لا صلة له، بما أصبح متـــداولا فـــي بعـــض الكتابـــات العربيـــة حـــول الفـــوارق والاختلافات، والتي نسلم بوجودها كمـــا ســـبق الـــذكر، ولكنهـــا ليـــست جذريـــة بين المنتوج الفكري في المشرق العربـــي ومنتـــوج المغـــاربي، والـــذي جـــسمه

[1] علي الحرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي الطبعة الثالثة، الدار البيضاء 2004.
[2] كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص 177.

بصورة خاصة "حوار المشرق والمغرب" بين محمد عابد الجابري وحسن حنفي.

ينجه هذا العرض إذن لتشخيص حالة فكرية، لا إلى الإقرار بالتمايز فحسب، هذا الأخير الذي أصبح يستعمل لخدمة أهداف محددة.

إن أسئلة الحداثة في المغرب العربي لا يمكن فصلها عن مشروع الحداثة والتحديث المتبلور في الفكر العربي ولا يزال منذ القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، وهو سؤال يعتبر امتدادا لتطوير سؤال النهضة المأمولة.

الفصل الثاني:

النقد الإبستمولوجي بين الأهمية والمهمة

أولا: القواعد الإبستيمولوجية التي أنتج بها العقل العربي معارفه –حسب الجابري-

ثانيا: القطيعة الإبستيمولوجية بين التراث وقضايا الفكر العربي المعاصر.

ثالثا: المنطلقات الإبستيمولوجية للخطاب العربي المعاصر.

أولا: القواعد الإبستيمولوجية التي أنتج بها العقل العربي معارفه.

لم يقم الجابري بتصنيف العلوم المختلفة تصنيفا تقليديا إلى علوم نقلية وأخرى عقلية، أو إلى علوم الدين وعلوم اللغة، أو إلى علوم العرب وعلوم العجم، ولم يعتبر الفقه والنحو والبلاغة علوما منفصلة عن بعضها البعض ومستقلة بموضوعاتها ومناهجها، وعلم الكلام والفلسفة علمين متجاورين متكاملين، ولم يصنف التصوف مع العلوم الدينية، والكيمياء مع العلوم العقلية إلى جانب الرياضيات والطبيعيات....، فهذه التصنيفات تقوم على المظاهر الخارجية وحدها.

بل صنف العلوم العربية التي شكلت الثقافة الإسلامية قديما على أساس آخر، على أساس البنية الداخلية للمعرفة العربية، أي على أساس آلياتها من مفاهيم، مناهج، تصورات ورؤى التي أنتجت العلوم المختلفة، فصنف هذه الأخيرة إلى :

1. علوم البيان. 2. علوم العرفان. 3. علوم البرهان.

ويعد علم اللغة أول علم عقلي أنشأه العقل العربي، فقد تم جمع مفردات اللغة العربية، ووضع قواعد لتراكيبها واختراع علامات لرفع اللبس عن كتابتها، وتطبيق منهجية علمية لضبط ألفاظها واشتقاقاتها، هذا الضبط المنهجي للغة تم نقلها من مستوى طبيعي حسي لا تاريخي إلى مستوى علمي نظري تاريخي، "إنه الانتقال باللغة العربية من مستوى اللاعلم إلى مستوى العلم"[1].

1. البناء العقلي لعلم أصول الفقه:

فبعد أن كان الفقه ذا طابع عملي زمن الرسول -ص- والصحابة يتمثل في التشريع للمجتمع: كيفية ممارسة العبادات والمعاملات بين المسلمين، تحول هذا العلم من المستوى العملي إلى المستوى النظري في عصر التدوين.

1. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 80.

بوضع قواعد وشروط عقلية لاستنباط الأحكام الشرعية من الأدلة (الكتاب والسنة) وأصبحت مهمته هي التشريع للعقل الفقهي خاصة وللعقل العربي عامة، كما تكون ومارس نشاطه داخل الثقافة العربية الإسلامية. (كتاب، سنة، إجماع، قياس).

2. البناء العقلي لعلم الكلام:

في إطار مكونات النظام المعرفي البياني تأسس علم الكلام إبستمولوجيا، حيث بُني على قواعد عقلية ونقلية ارتبطت بالعقيدة وبالطبيعة معا، فكانت مؤسسة لها بمنطلقات ، بمنهجية، وبرؤية محددة على مستوى الشرع (العقيدة) والعقل (الطبيعة).

3. البناء العقلي لعلوم اللغة:

تأسست علوم اللغة (علم النحو وعلم البلاغة) إبستمولوجيا هي الأخرى في عصر التدوين، فقد اعتمد العلماء اللغويون على منهجية ذهنية (القياس) للإنتاج النظري في ميدان النحو والبلاغة، "إن القائس لا يصدر حكما من عنده، لا يبتدئه، بل إنما يمدد الحكم الأصلي إلى الفرع، إثباتا أو نفيا ، إعتمادا على ما يجده هو من شبه بينهما يبرر القياس"...[1]

لقد بحث الجابري في الفكر العربي وتوصل إلى القواعد الإبستيمولوجية التي أنتج بها العقل العربي معارفه، وما يمكن استخلاصه هو أن مهمة الجابري من الناحية المنهجية تحددت في عملية الفصل المنهجي بين محتوى الفكر العرفاني وأداة الإنتاج النظري في هذا الفكر، وفي عملية نقد العقل العربي العرفاني نقد إستيمولوجيا، أي الكشف عن أدوات الإنتاج النظري في العلوم العربية العرفانية، من مفاهيم، مناهج ، تصورات، إشكالية ورؤى، وظهرت الممارسة المنهجية التي قام بها في توظيفه مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة وتطبيقها على الثقافة العربية الإسلامية عامة والعرفانية خاصة، فقد وظف

---

1. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 139.

المنهج البنيوي بربطه بين المقدمات والنتائج، بين المفاهيم، الإشكالية، التصورات والمناهج المعتمدة في تأسيس تلك الثقافة. ووظف المنهج التاريخي بإرجاعه المعارف العربية العرفانية إلى جذورها التاريخية المتمثلة في التيارات المختلفة السابقة عن الفكر العربي الإسلامي منها تأثير الهرمسية.

أما من الناحية المعرفية، فقد قام "**الجابري**" بدراسة علمية إستيمولوجية للمناهج، للموضوع، للمفاهيم، وللرؤى التي أنتج بها العقل العربي معارفه العرفانية، وهي دراسة تدل على عمق معرفته بالقواعد التي أنتجت هذه المعارف، ومعرفته الشاملة بها بالنظر إلى محتواها المعرفي، أو تأثرها بالموروث القديم، أو طبيعة الوحدة التي تجمع فما بينها. وكانت قراءته للتراث العرفاني قراءة جديدة في بعض جوانبها، فهي مغايرة لبعض الدراسات التي أرخت للثقافة الإسلامية، من مظاهر هذه المغايرة أن قراءته لفكر "**أبي بكر الرازي**" (251- 313 هـ)، "**جابر بن حيان**"، و"**ابن سينا**" (بعض فلاسفة المشرق) أبرزت الجوانب العرفانية اللاعقلانية، فمعارفهم ليست علمية، طبية وعقلية كما درج المؤرخون للفلسفة العربية على تأكيد ذلك.

ومع ذلك نقف عند بعض ملاحظاتنا النقدية حول الدراسة الإبستيمولوجية التي قام بها "**الجابري**" للمعارف العرفانية، ونؤكد بداية أنه لم يثبت أصالة الفكر الإسلامي بالنظر إلى هذه المعارف، ذلك أن مكونات النظام المعرفي العرفاني (التصوف السني والشيعي، فكر "**الرازي**"، "**ابن سينا**"، "**جابر بن حيان**"....) تأثرت فعلا بالتيارات الفلسفية السابقة عن الإسلام ، لكنها لم تكن طبق الأصل في موضوعاتها، في مناهجها، وفي إشكالياتها لها، بل هي نتيجة لعملية توظيف البعض منها حسب خصوصية الثقافة العربية الإسلامية، والدليل على ذلك مثلا إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، التي لم تُطرح مع التيارات السابقة عن الفكر العربي الإسلامي.

وما يؤسس العلوم البرهانية إستيمولوجيا ، كذلك هو وحدة النزعة العقلانية النقدية وإقصاء العرفان (اللامعقول) خاصة مع مفكري المغرب والأندلس.

وتظهر النزعة العقلانية والنقدية، بالإضافة إلى موقف "**ابن رشد**"، مع مشروع "**ابن خلدون**"* (732- 808هـ/ 1332- 1406م) الذي عمل على تأسيس علم العمران، رافعا بذلك الدراسات التاريخية من مستوى اللاعلم إلى مستوى العلم. وصنف المعارف التي انتهت إلى عصره، إلى:

1. معارف عقلية مصدرها الحس والتجربة، من موضوعاتها: العالم الحسي، وهي معارف يقينية في حدود تلك الموضوعات.

2. معارف نفسانية مصدرها الوحي الذي يُلقي في صنف خاص من الناس وهم الأنبياء والرسل، وهي معارف يقينية.

3. ومعارف نفسانية أيضا مصدرها الرياضة والاكتساب، وهي معارف ذاتية وغير يقينية"...[1].

بهذا صنف العلوم إلى "علوم نظرية وأخرى نقلية حسب مصدرها، وهي علوم مقصودة بالذات من علم التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام (العلم النقلية)، والطبيعيات والإلهيات في الفلسفة (العلوم العقلية)، وأضاف تصنيفا آخرا لا يقوم على مصادرها، بل على وظيفتها في عالم المعرفة، إنها العلوم الآلية وهي وسيلة للعلوم السابقة الذكر كاللغة العربية والحساب وغيرهما للعلوم الشرعية، والمنطق للفلسفة"[2].

وكان "**ابن خلدون**" ناقدا لعلوم عصره وحكم بقصور العلوم العقلية التي أرادت البرهنة على القضايا الإلهية بالعقل والمنطق والعلوم النقلية التي أرادت هي الأخرى البرهنة على القضايا الإلهية بالعقل، وهي كلها باطلة لأنها لا تستند إلى أي أساس عقلي، ثم جعل صدق العلوم العقلية هو تطابقها مع الحس والتجربة، صدق العلوم النقلية هو تطابقها مع الكتاب والسنة (الفصل بين مباحث

---

*. عبد الرحمن بن خلدون، فيلسوف ومؤرخ لحوادث التاريخ والاجتماع بمنطقة المغرب العربي أثناء سقوط الحضارة العربية الإسلامية، أهم أثاره: المقدمة لتاريخ العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر.

1. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 388- 389.

2. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 390.

الفلسفة والدين). بينما المعارف الأخرى – النفسانية– فتبقى ذاتية لا موضوعية. وكان يهدف إلى توجيه العقل العربي نحو المعقولية وتحريره من تأثير اللامعقول، يقول "**الجابري**":

"**إن الإبستيمولوجيا الخلدونية وإن كانت فعلا إبستيمولوجيا للمعقول واللامعقول، فقد تحركت في اتجاه تحرير العقل من اللاعقل، تحرير العقلاني من المثالي في اتجاه وضعي، وسليتها في ذلك، الفصل بين ما ينسب إلى العقل وما ينسب إلى النقل والتمييز في كل منهما بين المعقول واللامعقول**"[1].

لكنه بمقارنتنا للتصنيفات التي أقرها "**الجابري**" مع ما ورد في مقدمة "**ابن خلدون**" نلاحظ أن هذا الأخير لم يقف عند تصنيف العلوم إلى عقلية، ونقلية (التي تصنف إلى علم التفسير، علم القراءات، علوم الحديث، علم أصول الفقه، علم الفقه وعلم الكلام)، وإلى علوم نفسانية (التصوف، علم تعبير الرؤيا...)، بل أضاف العلوم اللسانية التي تتقدم النظر في القرآن والحديث وهي أصناف منها: علم اللغة، علم النحو، علم البيان وعلم الأدب[2].

وصنف العلوم العقلية "علوم الفلسفة" إلى علم المنطق، العلم الطبيعي، العلم الإلهي، وعلم الموسيقى (هو معرفة نسبة الأصوات والنغم بعضها من بعض وتقديرها بالعدد، وثمرته معرفة تلاحين الغناء)، وعلم الهيئة (الفلك)[3]، في حين أن "**الجابري**" لم يشر إلى بعض هذه التصنيفات.

ما نستنتجه من هذا المبحث، أن "**الجابري**" عمل على الفصل المنهجي بين محتوى الفكر البرهاني وأدوات الإنتاج النظري في هذا الفكر، وقام بعملية النقد الإستيمولوجي للعقل العربي البرهاني للكشف عن أدوات الإنتاج النظري في المعارف العربية البرهانية من مفاهيم، إشكالية، مناهج، تصورات ورؤى، منها

1. المصدر نفسه، ص 439.
2. ابن خلدون، المقدمة. (ط1، الدار التونسية للنشر، جانفي 1984)، ص 528– 529.
3. المصدر نفسه، ص 601– 602.

توظيف المنهج المنطقي "**الأرسطي**" في تأسيس البيان (الشريعة) مع "**ابن حزم**"، "**ابن رشد**"، و"**الشاطبي**".

من الناحية المعرفية، قام "**الجابري**" بدراسة علمية إبستمولوجية للمناهج، للموضوع، للمفاهيم، للإشكالية، وللرؤى التي أنتج بها العقل العربي معارفه البرهانية، وهي دراسة تدل على عمق معرفته بالقواعد التي أنتجت هذه المعارف، وتدل على معرفته الشاملة بها بالنظر إلى محتواها المعرفي، أو تأثرها بالفلسفة الأرسطية، أو طبيعة الوحدة التي تجمع فيما بينها.

وفي هذه الدراسة، أثبت أصالة الثقافة، فهي وإن تأثرت بفلسفة اليونان وغيرهم، إلا أنها لم تكن صورة طبق الأصل لها، بل عملت على توظيفها حسب الإشكاليات العلمية والعقائدية معا. هذا عكس ما يقوله بعض المستشرقين من أن الفلسفة العربية هي فلسفة يونانية كُتبت بأحرف عربية.

وكانت قراءته للتراث البرهاني قراءة جديدة في بعض جوانبها، فهي مغايرة لبعض الدراسات التي أرخت للثقافة العربية الإسلامية، من مظاهر هذه المغايرة، أنه نظر إلى مشروع "**ابن رشد**" على أساس الفصل بين مباحث الفلسفة ومباحث الدين في الموضوع وفي المنهج واتفاقهما في الهدف، عكس ما كان سائدا من انه وفق بين المبحثين.

وفي قراءته لفكر "**ابن خلدون**"، لم تكن قراءة لمشروعه السياسي والاجتماعي فقط، بل كانت قراءته إبستيمولوجية أيضا من حيث تحديد موضوعات العلوم، تصنيفها ونقدها إبستيمولوجيا.

إن "**الجابري**" في قراءته الإبستيمولوجية للتراث العربي الإسلامي ابرز الأسس المعرفية التي أنتج بها العقل هذا التراث سواء البياني منه، أو العرفاني أو البرهاني.

وكان يهدف إلى إبراز القطيعة الإبستيمولوجية بين النظم المعرفية الثلاثة من جهة، وإلى كيفية توظيفها إلى جانب توظيف قواعد تأسيس النظام المعرفي

البرهاني في حلّ بعض قضايا الفكر العربي المعاصر من جهة أخرى. وأقر الجابري بوجود قطيعة إبستيمولوجية كلية بين الفلسفة بالمشرق والأخرى بالمغرب والأندلس.

تبين أن "**الجابري**" مارس التحليل والنقد للتراث العربي الإسلامي، ووظف مفهوم الإستيمولوجيا في هذه العملية المعرفية، فأبرز قواعد التفكير العربي النظري المجرد، القطيعة الإبستيمولوجية في هذا التراث، والعوائق التي منعت العقل العربي من التقدم. والسؤال الذي نطرحه هنا: لماذا هذه الممارسة التحليلية النقدية للتراث؟ ولماذا هذا التوظيف المنهجي لمفهوم الإبستيمولوجيا من طرف "**الجابري**" ؟. تتعلق المسألة بضرورة تجديد العقل العربي المعاصر، هذا الذي لن يحصل إلا بضرورة القطيعة الإبستيمولوجية على قواعد التفكير القديمة التي بقيت ثابتة إلى اليوم وبقيت تؤثر سلبا على العقل العربي المعاصر، فكيف ذلك؟.

ثانيا: القطيعة الإبستيمولوجية بين التراث وقضايا الفكر العربي المعاصر.

يعاني العقل العربي المعاصر في نظر"**الجابري**" من أزمة ثقافية* ، هي أزمة إبداع باعتبارها حالة من التكرار والاجترار لنفس القواعد الإبستيمولوجية التي أنتج بها العقل العربي نُظمه المعرفية الثلاثة: البياني، العرفاني والبرهاني. فهي بذلك أزمة على مستوى أدوات التفكير النظري وليست على مستوى نظرياته وأفكاره، فلا زال العقل العربي إلى اليوم يفكر بنفس الآليات التي أنتج بها قديما علومه ومعارفه، ويرجع عدم تطور الأدوات المعرفية (إشكاليات، مفاهيم، مناهج ورؤى....) في الثقافة العربية المعاصرة إلى اكتساح طرق الصوفية، وما جعلها غير قادرة على إنجاز نهضة علمية على غرار المجتمعات الغربية هو عدم وجود قطيعة إبستيمولوجية كلية مع طريقة التفكير التي تسير العقل العربي منذ عصر التدوين، ذلك أن التجديد في الفكر العربي المعاصر لم

*. الأزمة التي يعانيها الواقع العربي في نظر "**الجابري**" هي أزمة شاملة: اقتصادية، اجتماعية، سياسية وفكرية، وهي على مستوى الفكر: صراع بين الاتجاهات التراثية والاتجاهات الحداثية.

يتم إلا: "...بإحداث قطيعة إستيمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر..."[1].

والقطيعة التي أكد " **الجابري**" ضرورتها ليست على التراث العربي الإسلامي (فهو جزء من العقل العربي المعاصر)، بل تتناول بالنقد وبالتحليل الفعل العقلي من أجل إبداع إشكالية ، مفاهيم، مناهج ورؤى جديدة. فلابد للقطيعة أن تكون بين قواعد التفكير العربي القديم (من تصورات، مناهج، مفاهيم ورؤى) باعتبارها قواعد ذاتية لا عقلانية، للتجديد في قواعد تفكير جديدة باعتبارها قواعد موضوعية عقلانية*.

هذا لن يتحقق في نظره إلا بضرورة توظيف الجوانب الإيجابية من التراث، توظيف النزعة العقلانية، الواقعية، النقدية والتاريخية، التي عُرفت مع مفكري المغرب والأندلس، وهو توظيف لا يستدعي الأخذ والاستعانة بحلولهم لمشكلاتهم الماضوية وبأفكارهم التي تماشت مع ظروفهم التاريخية، الاجتماعية والاقتصادية، بل هو توظيف يستدعي الاستعانة بالمنهج وبالرؤية اللذين تعاملوا بهما في معالجة مشكلاتهم الفكرية، إنه لابد من التعامل النقدي، العقلاني، الواقعي والتاريخي مع قضايا الفكر العربي المعاصر، فكيف يحصل ذلك؟.

1. في مجال الشريعة:

لحل الإشكاليات الفقهية**، اشترط " **الجابري**" وضع قطيعة إبستيمولوجية كلية على منهجية قياس الفرع على الأصل (القياس الفقهي) لأنه قياس ثابت يتميز بالتقليد وبالجمود وبالمحدودية، فهو قياس مبني على استثمار الألفاظ من النص الديني، ويعطي معرفة ظنية لا يقينية بما أنه اجتهاد الفقيه في استنباط العلة. ولابد أيضا من القطيعة المعرفية الكلية على منهجية القياس العرفاني، باعتباره منهجا لا عقلانيا لا يتفق مع المعقولية الدينية العربية. والبديل عن ذلك

1.محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 19.

*. يعد الفصل بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي شرطا ضروريا لتحقيق القطيعة، والتعامل النقدي العقلاني سواء مع التراث، أو مع قضايا العالم العربي المعاصر: الفقهية، السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية.

**. مثل مشكلة تحريم الربا.

هو ضرورة اعتماد منهجية تأصيل الشريعة الإسلامية، أي النظر إليها على أساس اعتبار مقاصدها.

هكذا اقترح "**الجابري**" بناء أحكام الشريعة على القطع، بجعل المقاصد والمصالح*** أساسا للتشريع مع مراعاة أسباب النزول، فهذا المنهج يفسح المجال لإضفاء المعقولية على الأحكام الشرعية بصورة تجعل تطبيق الاجتهاد الفقهي وفق اختلاف الأحوال وتغير الأوضاع[1].

هذا الاقتراح لحل المشكلات الفقهية من طرف "**الجابري**" لا ينفي به تماما القياس الفقهي، فهذا الأخير هو تعبير عن منهجية ضرورية في عصر التكوين ذلك أن علماء أصول الفقه وضعوا قواعد ضرورية(الكتاب، السنة، القياس والإجماع) لبناء الحكم الشرعي وفق شروط زمنية تاريخية معينة. لكنه على المجتهدين اليوم قطع الصلة تماما مع هذه القواعد الشرعية الثابتة، وتجنب اعتماد التقليد والاجترار لمثل هذه القواعد. ولان يضعوا قواعد شرعية أخرى من النصوص الدينية أولا مع مراعاة التطورات الاقتصادية والاجتماعية الحاصلة اليوم، يؤكد "**الجابري**" ذلك بقوله:

"ونحن عندما نطرح هنا هذه المسألة في إطار الدعوة إلى إعادة الأصول وتأصيلها، إنما نريد أن يتجه تفكير المجتهدين الراغبين في التجديد حقا والشاعرين بضرورته فعلا إلى القواعد الأصولية نفسها، إلى إعادة بنائها بهدف الخروج بمنهجية جديدة تواكب التطور الحاصل، سواء على صعيد المناهج وطرق التفكير والاستدلال أو على صعيد الحياة الاجتماعية والمعاملات الجارية فيها والتي تفرض مستجدات العصر: ضروراته وحاجاته..."[2].

*** المصلحة هي الحكمة من الحكم الشرعي، وهي إما دفع مضرة أو جلب مصلحة، فالحكمة من تحريم الربا مثلا هي منع الاستغلال.

1. محمد عابد الجابري، "معقولية الأحكام الشرعية"، مجلة اليوم السابع، (العدد 297، باريس، سنة 1990م)

2. محمد عابد الجابري، "الأحكام والدوران"، مجلة اليوم السابع، (الاثنين 25 كانون ألأول/ ديسمبر، سنة 1989م)، ص 46.

هكذا اقترح "**الجابري**" لحل بعض المشكلات الفقهية قيام المجتهدين بمهمة إعادة بناء علم الشريعة (الفقه) على المعقولية: المصلحة العامة، بتوظيف المناهج والمفاهيم المعاصرة، وهي اليوم مناهج ومفاهيم علوم الاقتصاد والاجتماع والسياسة التي أفرزها تطور المعرفة وتطور المجتمع معا توظيفا علميا[1].

2. في مجال الفكر (علاقة الإسلام بالحداثة):

لحل الإشكاليات الفكرية المطروحة على الفكر العربي المعاصر منذ عصر النهضة، وهي إشكالية الأصالة والمعاصرة، التراث والحداثة، العلاقة بين الإسلام والحداثة (الديموقراطية، أو الليبرالية، أو الاشتراكية)، العلاقة بين الدين والمجتمع بلغتنا المعاصرة، وهي قضية الفكر والدين بلغة "**ابن رشد**"، لابد من توظيف المنهج الذي اعتمده هذا الأخير في معالجة هذه الإشكالية، وهو الفصل المنهجي بين مباحث الدين ومباحث الفلسفة، والرؤية المتكاملة لهدفهما المتمثل في وجود عدم التعارض بين ما يقره العقل وما يقره الشرع.

لقد أحدث "**ابن رشد**" قطيعة إستيمولوجية على منهج سابقيه خاصة "**الفارابي**" و"**ابن سينا**" في محاولته حل هذه الإشكالية، بعدما انتقد المحاولات التوفيقية والتلفيقية التي أقاماها بين الدين والفلسفة، محاولات نشأ عنها سوء التفاهم بين رجال الدين ورجال الفلسفة إلى درجة تكفير بعضهم البعض.

فالفصل بين مباحث كل منهما، لحل إشكالية العصر الفكرية، لابد من استلهام الطريقة الرشدية، ومن إعادة ترتيب العلاقة بين الإسلام والحداثة مثلما فعل "**ابن رشد**"، وهو ترتيب لابد وأن يتم داخل الشرع وليس خارجه، بينما المقارنة بينهما فهي مقارنة غير مشروعة لأن الطرفين ليسا من طبيعة واحدة، فطبيعة الإسلام شرعية، وطبيعة الحداثة عقلانية، وهذا لا يمنع من توظيف المعقولية في الدراسات الفقهية لاستنباط الأحكام الشرعية.

---

1. محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، (ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، سنة 1992م)، ص 52.

"فهذا النوع من الطرح هو وحده الطرح الصحيح في طرح الأسئلة الفلسفية، ذلك أن ترتيب العلاقة بين الدين والفلسفة، أو الإسلام والحداثة، يجب أن يتم داخل الشرع نفسه، لابد من طرح قضايا الحداثة من حكم الشرع الإسلامي: حكم الوجوب، المنع، المندوب، المكروه والمباح، مثل الاعتراف بضرورة الديمقراطية، فهي اقرب وأجدر لتحقيق المصلحة العامة، ذلك أن الشرع مع الانتخاب والمراقبة لأنهما أقرب إلى الشورى من أي شيء آخر[1].

يتبين لنا من هذا الفصل، أن "**الجابري**" وظف مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية على مستويين : مستوى التراث العربي الإسلامي مؤكدا أنها حاصلة بين النظم المعرفية الثلاثة: البيان، العرفان والبرهان، ومستوى آخر هو تأكيد ضرورتها اليوم لحل الإشكاليات الفكرية التي يطرحها العقل العربي المعاصر، فهي ضرورية على كل قواعد التفكير العربي القديم، خاصة تلك التي أنتجت العلوم البيانية والعلوم العرفانية. وهذا يشترط في نظره التعامل النقدي، العقلاني والواقعي مع قضايا الفكر العربي المعاصر. هذا التعامل نستلهمه من الطرق البرهانية المعتمدة من طرف فلاسفة المغرب والأندلس، بدايتها القطعية الإبستيمولوجية الكلية على قواعد لا عقلانية، ذاتية وغير علمية مثلما فعل "**ابن رشد**". فلبناء عصر تدوين جديد*، لابد للعقل العربي المعاصر من أن يقطع الصلة تماما مع قواعد التفكير العربي الممتدة إلى اليوم.

نلاحظ أنه اشترط –تحقيقا للنهضة العربية– قطيعة إستيمولوجية كلية على قواعد التفكير القديمة وإنشاء قواعد تفكير جديدة.

ثالثا: المنطلقات الإبستيمولوجية للخطاب العربي المعاصر:

إذا كان العلم قد تحول دراماتيكيا منذ نهاية القرن التاسع عشر إلى اليوم بحيث قد شهد هذا القرن من التغيرات ما لم تشهده آلاف السنين قبله، وإذا كان

---

1. محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، ديسمبر 1992، ص 172.

*. إن العقل العربي المعاصر مطالب ببناء ثقافي شامل، بتأسيس علمي، واقعي، وموضوعي للشريعة، للفلسفة، للسياسة، للاقتصاد...، من أجل تخطي أزمة العقل العربي التي يعانيها، وبالتالي تحقيق النهضة العربية المنشودة.

العديد من النظريات والإيديولوجيات والأفكار قد ظهرت ثم اندثرت وتحولت المنظورات الكبرى من مفاهيم الرشادة إلى الوضعية المنطقية إلى الوضعية الأمبريقية إلى التفسيرية ثم إلى ما بعد الحداثة كنهاية لمشروع (فكري/ اجتماعي) سيطر على العالم لأكثر من قرنين.

على الرغم من كل ذلك إلا أن الخطاب العربي المعاصر لا يمكن بأي حال من الأحوال إدراجه في أي من تلك التحولات، بل على العكس نجد أنه يمارس نوعا من الارتداد والتكرار والدوران حول نفسه في شبه دورة كاملة، فكل تلك القضايا التي شغلت العقل العربي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، هي عينها التي لم تزل تشغله في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، فأي مراجعة للخطاب العربي منذ قرن تظهر -بما لا يدع مجالا للشك- أنه هو ذاته الخطاب نفسه الآن مع تغير الأشخاص وضعف الوعاء اللغوي للخطاب. فما الفارق بين قاسم أمين ونوال السعداوي وفاطمة المرنيسي؟ وما الفارق بين علي عبد الرزاق ومحمد سعيد العشماوي؟ وما الفارق بين فرح أنطون ومحمد أركون؟ وما الفارق بين سلامة موسى ورفعت السعيد؟ وما الفارق بين طه حسين وصادق جلال العظم؟...إلخ، من قائمة تشتمل على مجمل القضايا التي ينشغل بها الخطاب العربي المعاصر، في حقيقة الأمر هناك فوارق عديدة ولكنها لا تمس الجوهر الإبستمولوجي للقضايا المطروحة، قد يكون هناك فرق في الأسلوب والمصطلح والأمثلة والبراهين، ولكن القضية واحدة، والمشكلة واحدة، بل إن منهج تناول الخطاب العربي المعاصر لها أكثر تراجعا من مثيله في نهاية القرن التاسع عشر، حيث يسود الحالة المعاصرة جوّ من التوتر والضيق ذرعا بالطرف الآخر، وحيث يفتقد الخطاب جوهره الرسالي لحساب المصالح السياسية والاقتصادية للمثقفين أو الدوائر الإيديولوجية التي ينتمون إليها.

تبدأ مهمة الناقد السوسيولوجي قبل كل شيء في نقد المعرفة السوسيولوجية ليس انطلاقا من مصادرها أو الخطاب الموجود حولها والذي يعتبر غالبا تحليلا للأزمة، ولكن يجب الانطلاق من مبررات وجودها وشروط إنتاجها.

وما دامت المعرفة شكل من أشكال التفكير الإنساني أو مستوى من مستويات تطوره، يمكننا القول أن تعطل هذه المعرفة قد يكون نتيجة تعطل هذا الفكر على إنتاجها، من هنا يعمل النقد على تحليل المعرفة السوسيولوجية والغوص فيها أكثر، وبالتالي البحث عن إشكالياتها المنهجية ونقد نظرياتها هذا من جهة، ولكن من جهة أخرى –وهي الأساس- البحث عن شروط قيامها ومدى وعي الفكر بواقعه لإنتاجها...

فهل ينطلق من الواقع ليعود إليه ثانية؟ أم ينطلق من الواقع لكي يرفضه كمصدر للمعرفة؟

فالفكر كان ولا يزال المصدر المعرفي الذي يهيئ لأي معرفة ولا سيما السوسيولوجية منها ظروف وجودها.

وإذا سلمنا بأن النقد الإبستيمولوجي يقوم أساسا بنقد الإنتاج العلمي أو تحديد وضعية أي علم، فهذا يعني أنه –النقد- يسعى إلى إبراز ومعرفة الأسس الإبستيمولوجية التي ينطلق منها العلم، وإلى توضيح عوائق تقدم هذا الأخير في مسيرته التطورية.

وسعي النقد كذلك إلى تفكيك ونقد النظريات السائدة في محاولتها لفهم ميكانيزمات الواقع والهدف من كل هذا هو معرفة مدى مصداقية النظرية في إعادة صياغة الواقع المعطى والملموس إلى مفاهيم والعودة إليه بنظرة مستقبلية تنبئية.

إن نقد أي علم إذن ما هو في الواقع إلا إبراز درجة تطوره أو ركوده وكذا تحليل الأزمات التي تنتابه.

إن تحليلنا للحركة النقدية في الفكر العربي المعاصر يبرز أن الحالة التي يوجود عليها الخطاب العربي المعاصر ليست وليدة ظروف سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية فحسب، بل مؤسسة قبل ذلك على مجموعة من المسلمات

الإبستيمولوجية التي تشكل في مجملها قاعدة كلية ينطلق منها هذا الفكر وعليها يؤسس.

هذه المسلمات أو المنطلقات أدت في تفاعلها مع الظروف السياسية، الاقتصادية والحوادث التاريخية والتكوينات الاجتماعية التقليدية التي لم تزل تسيطر على المجتمع العربي، أدت إلى وجود حالة من عدم الفعالية، أصابت معظم الخطاب العربي المعاصر.

1. الاستبداد الفكري:

ليس من المبالغة اعتبار الاستبداد الفكري من أخطر أنواع الاستبداد*، لأن هذا النوع يقوم على احتكار الحقيقة ونفيها تماما عن الآخر، فعلى الرغم من أن الحقيقة لا يمكن الإمساك لها، أو حتى إدعاء الوصول إليها بكنهها إلا أنه فكريا ينطلق من أن الحقيقة هي في يده هو وحده وأن الآخر لا يملك شيئا منها "بل إنه مجاف لها خال تماما من أي من أبعادها، يعيش في ظلام مطلق دائم لا يصل إليه من نور الحقيقة شيء، وهذا يؤدي إلى نزع شرعية الوجود عن الآخر بغض النظر عن ماهية هذا الآخر وفكره وطبيعته"...[1].

لقد سيطرت هذه المسلمة على الخطاب العربي في النصف الثاني من القرن العشرين، فمنذ ظهور النظم السياسية الإيديولوجية في المنطقة، وظهور كذلك جماعات المعارضة العقائدية، وكل من الطرفين يعتقد أنه الوحيد القادر على التعبير عن حقيقة الأشياء، وإن كانت تلك الحقيقة هي معرفة نبض الشارع، فالحداثيون يرون الآخرين ظلاميين ورجعيين ومتخلفين وماضوين وسلفيين وغير علميين...إلخ.

ودعاة الأصالة يرون الآخرين متغربين، وأنصار الاستعمار وعملاء الإمبرالية أو مرتدين وجاهلين أو كافرين...إلخ.

---

*. أنظر طبائع الاستبداد للكواكبي.

1. كمال عبد اللطيف، إشكاليات الخطاب العربي المعاصر، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، مارس 2001، ص 70.

وفي كل تلك الأحوال كل طرف يرى أنه هو الوحيد الذي يملك الحقيقة المطلقة والآخر ليس لديه منها شيء ولا يوجد في خطابه ما يستحق النظر.

لو اطلعنا على الخطاب العربي في عقد التسعينات تحديدا، نجد أن لغة الحوار بين المدارس الفكرية المختلفة هي تلك اللغة النافية للآخر المتعالية في ذاتها المدعية أنها هي الصحيحة، الصحة المطلقة، وغيرها الخطأ المطلق، وبالنظر إلى بعض المعارك الفكرية المعاصرة، كالجدل الفكري حول حرب الخليج الثانية وحول عمليات التطبيع مع إسرائيل، كل تلك الخطابات تعتبر مثالا نموذجيا على انعكاسات قانون امتلاك الحقيقة على طبيعة الخطاب الفكري وصياغته وإستراتجيته وحتى نتائجه.

2. انغلاق النسق المعرفي:

أدت المسلمة السابقة إلى إيجاد أنساق معرفية مغلقة تماما غير قادرة على التجدد أو الانفتاح أو الاستفادة من الآخر وغير قابلة للتطوير أو التجديد، مما أدى بدوره إلى تحول العمل المعرفي إلى عمل سياسي إيديولوجي، وتحول الخطاب العربي إلى عمليات متواصلة من الصراع الإيديولوجي، وليس الحوار الفكري أو الانفتاح المعرفي أو الإخصاب الثقافي أو المثاقفة.

ومن طبيعة النسق المعرفي المطلق أنه يكون غير قادر على إثارة قضايا جديدة، أو تقديم منظورات متجددة لإشكالات قائمة، ويقوم كذلك على تعلق رومانسي بالأصول الفكرية لها النسق المعرفي التي وضعها مؤسسوه وقادته الأوائل.

ونجد فيها القضايا نفسها يعاد بحثها في كل مرة وكأن الزمان قد توقف أو أن المجتمع تجمد "وذلك لأن كلا من تلك الأنساق قد ظهر في ظروف ومعطيات اجتماعية وثقافية وسياسية ومعرفية معينة شكلت مقولاته وحددت مناهجه، ورسمت خريطته في مجمل تفاصيلها، وعلى الرغم من تغير الوقائع وتغيير

الإشكالات إلا أن انغلاق النسق لا يسمح بإحداث تغيرات جذرية في مسلمات النسق أو في قضاياه الكلية أو مقولاته الكبرى"[1].

3. جدلية العلاقة بين المعرفة والسلطة والثروة:

يشكل كل من المعرفة والسلطة والثروة معادلة ثلاثية، وكان ينظر إلى العلم تاريخيا على أنه سلطة أخرى، تضاهي سلطة السياسة، ولكن لم يكن العلم في معظم اللحظات التاريخية هو الطرف الأقوى بل كثيرا ما كان الأضعف.

غير أن العلم لم يكن خاضعا للثروة وأهلها، بل على العكس كثيرا ما خضعت الثروة ووظفت لدفع العلم وتحقيق استقلاله، أما في الوضع العربي الراهن، فإن العلم أصبح أضعف العناصر الثلاثة، بل تم استخدامه وتوظيفه من قبل الثروة وسلطة القوة، "فمع انتشار نظم العسكر والتكنوقراط تم تدجين المفكرين والعلماء لخدمة النظام والحزب، ومع الحقبة النفطية، وموسم الهجرة إلى الخليج، وسياسات الانفتاح....والتمويل الأجنبي للأبحاث المشتركة، وتوظيف البحث العلمي والباحثين لخدمة الممولين وأصحاب اليد العليا، ومن ثم فقد البحث العلمي قدرا كبيرا من استقلاليته وأُخضع بدرجة أو بأخرى لإحدى القوتين، السلطة أو الثروة أو لكليهما معا"...[2].

4. سكون الزمان وانعدام مفهوم المكان:

لو نظرنا إلى طبيعة القضايا التي انشغل بها الخطاب العربي المعاصر، ولم يزل منشغلا إلى اليوم، سنلاحظ دون شك، أن مفهوم الزمان، مفهوم محايد، أو ساكن، فقضايا السلف الصالح في القرون الأولى للإسلام هي قضايانا نفسها بعد أربعة عشر قرنا، وأزمات العالم الإسلامي في مرحلة ما بعد الحملة الفرنسية هي نفسها أزماتنا اليوم، كذلك فإن المكان لا معنى له، لأن ما طبق في أوروبا يصلح للتطبيق في العالم العربي وما بنيت عليه التجربة السوفييتية نموذج يقتدى به في التجربة الغربية ما بعد الاتحاد السوفياتي، وهناك من الحالات "ما يتم فيها

---

1. كمال عبد اللطيف، إشكاليات الخطاب العربي المعاصر، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، مارس 2001، ص73.
2. كمال عبد اللطيف، نفس المرجع السابق، ص 75.

تحييد كل العنصرين: الزمان والمكـان ، حيـث يعـد الـبعض أن الخطـوات نفـسها التي سارت عليها أوروبا إبـان النهـضة والأنـوار، ينبغـي أن يـتم إتباعهـا اليـوم، وكأن الزمان لم يتحرك والمكان ليس مختلف"...[1].

5. التطرف ما بين الثنائيات الجامدة:

بالرغم من الحقيقة القائلة بأننـا أمـة (وسـطا) فـي موقعهـا وألوانهـا وثقافتهـا ودروها وأخلاقها، إلا أن الخطاب العربي نجـده حـدي إلـى أقـصى الحـدود، فإمـا إسلامي وإما علماني، إما ماضوي وإما عصري حـداثي، إمـا قـومي وإمـا قطـري، إما عروبي وإما إسلامي، إما ليبرالي وإمـا إشـتراكي...إلـخ، وغيرهـا الكثيـر مـن الثنائيات الحادة غير موجـودة فـي الواقـع، إذ لا يمكـن أن نجـد هنـاك أطروحـة سياسية أو فكرية يمكن نسبتها بصورة كاملة إلى أحـد الطـرفين، أو يمكـن إرجاعهـا إلى أي من الحدين "ولكن الطبيعة الاستقطابية للخطـاب العربـي فرضـت عليـه تلـك الثنائيات الجامـدة التـي أضـاعت الحقيقـة بـين طرفيهـا وفتـت جهـود البـاحثين والمثقفين في محاولة الانحيـاز لأي مـن الطـرفين والانتـصار لـه وتحـول العمـل الفكري إلى نوع من التعصب الكروي الذي يقـوم علـى مـسلمة المنتـصر والمهـزوم وإن كانت طبيعة العمل الفكري تأبى أن يتم التعامل معها بهذه الجدية الجامدة"[2].

هذه الحالة أدت إلى الانتقال المتتالي للمثقفـين وصـانعي الخطـاب مـن أحـد القطبين إلى الآخر، إما للحفاظ علـى الوجـود والحيـاة أو للحـصول علـى فـضلات السلطة أو عطايا الثروة، فقد انتقل العديد مـن مثقفـي اليـسار العربـي، مـن معـاداة الليبرالية والإمبرياليـة مـثلا إلـى معـاداة الإسـلام أو الإسـلاموية أو الماضـوية أو السلفية...إلخ، فقد تحول هؤلاء من أعداء للغـرب إلـى مـدافعين عنـه فـي مواجهـة الأصولية الإسلامية.

وشهدت الساحة العربية انتقالا آخـر، وهـو انتقـال مميـز وخطيـر والمتمثـل في الانتقال من معاداة الصهيونية والدعوة إلى القـضاء علـى إسـرائيل إلـى الـدفاع

1. نفس المرجع، ص 76.
2. نفس المرجع، ص 77.

عن المجتمع الإسرائيلي الحر والدعوة أيضا إلى قبول هذا الكيان العنصري والتطبيع معه، ومما يثير الجدل والتساؤل أن من تولى دعوة التطبيع هم أولئك الذين كانوا الأعلى صوتا في رفض إسرائيل وشرعية وجودها.

وكذلك كانت تجربة حرب الخليج الثانية نموذجا آخر لهجرة المثقفين من تيار إلى آخر ومن موقف إلى آخر، فالذين اعتبروا العراق حارسا للبوابة الشرقية للوطن العربي في مواجهة الغزو الفارسي اعتبروه معتديا طاغيا في حالة الكويت وناصروا القوات الأطلسية على تدميره وتجويع شعبه.

رابعا: مهمة النقد الإبستيمولوجي:

من هنا تصعب مهمة الناقد داخل الفكر العربي ما دامت البلدان العربية باختلاف أنظمتها السياسية والاقتصادية تعرف نفس الأزمة ، فلابد إذن من استخراج القاسم المشترك الذي بفضله يمكن أن نعمم ونخرج بنظرة شاملة بعيدا عن النظرة التجزيئية اللامعرفية لأن معرفة القاسم المشترك الذي يربط كل أقطار العالم العربي بإشكالية واحدة ومن ثمة يمكن أن نمارس نقدا إبستيمولوجيا على المعرفة بشكل عام والمعرفة السوسيولوجية بشكل خاص.

تحدثنا في الإشكالية عن السؤال النهضوي المشهور:

لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ للمفكر شكيب أرسلان، وأن هذا السؤال كان محور الالتقاء لكل خطابات الفكر العربي المعاصر إن العامل العربي لا يمكن إلا أن تحدده هوية واحدة*:

أ. الهوية العربية الإسلامية.

ب. التحدي الواحد الذي عرفه هذا العالم بكل أقطاره والمتمثل في الاستعمار.

فهما عاملان أساسيان حددا مسار مجتمعات العالم العربي وجعلاه يطرح نفس القضايا والإشكالات، وهذا ما دفع برواد الفكر والنهضة أن طرحوا

---

*. أنظر لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم لشكيب ارسلان؟

قضايا هذا الوطن على أنها قضايا تربط أجزاءه بمصير واحد، فنجد جل علماءه ومفكريه ينتقلون من قطر إلى قطر ومن بلد إلى آخر لمهمة واحدة وهي بعث الحضارة العربية وتحرير هذا الوطن بكل أجزاءه من مختلف أشكال الهيمنة.

فعندما يحاول النقد أن يحلل واقع العالم العربي، لا يجد نفسه في فراغ ولكن الفكر الذي يفكر به والواقع الذي يفكر فيه يعبر عن حالة متأزمة، فنحن أمام فكر متأزم يحلل واقع متأزم وبنظريات ينظر إليها على أنها مغتربة ولا تعكس هذا الواقع ، وبالتالي مهما سبحت المعرفة السوسيولوجية في الواقع الذي تدرسه إلا أنها مرهونة بالغوص في أعماق هذا الواقع وطرح القضايا الأساسية التي يطرحها الفكر على واقعه، وهنا وجوب العودة إلى اللحظة الإبستيمولوجية، اللحظة المعرفية التاريخية، لحظة الوعي الإبستيمي للفكر بواقعه، اللحظة التي تهيئ الظروف الإبستيمولوجية لنشأة النظرية العلمية ومن ثمة السوسيولوجية التي تنطلق حقيقة من الواقع العربي وانشغالاته الأساسية.

بعد كل هذا نفهم أن الحالة الراهنة للفكر العربي تستوجب نقدا إبستيمولوجيا للنظريات القائمة، وذلك على ضوء الواقع الاجتماعي والفكري الذي تتحرك فيه والذي يعبر عن نفس الانشغالات التي يطرحها العالم العربي على نفسه وبكل أجزائه.

لقد حدد الدكتور محمد وقيدي مهمة النقد الإبستيمولوجي المنشود في ثلاثة مراحل:

أ- إبراز القيم الإبستيمولوجية التي أدى إلى بروزها إنتاج علمي قائم منذ عقود من السنوات.

ب- التوقف عن مظاهر التعطل والنكوص في الممارسة العلمية في مجال العلوم الإنسانية من أجل معرفة العوائق الإبستيمولوجية التي أدت إلى هذا... وذلك عن طريق الكشف عن لا وعي الممارس العلمي فيها.

ج-أن يتجه النقد الإبستيمولوجي إلى النظرية في العلوم الإنسانية في العالم العربي من اجل البحث في وضعيتها وإبراز مشكلاتها[1]. فهذه المهمة المنشودة التي ينادي بها الدكتور محمد وقيدي، هي مهمة تقع أساسا على عاتق التحليل الإبستيمولوجي لوضعية العلوم الإنسانية والتي يعتبر علم الاجتماع جزء منها والمرتبطة كذلك باليقظة الإبستيمولوجية وبدونها "تظل الممارسة العلمية نظرية غير واعية بشروطها ووجودها غير واعية بالقيم الإبستيمولوجية التي تصدر عنها هي ذاتها وغير واعية بالصور المختلفة التي تظهر بها عوائق إبستيمولوجية ينبغي تجاوزها."[2] فاليقظة الإبستيمولوجية تدفع العلم إلى مساءلة نفسه ومساءلة الشروط التي تسمح بوجوده ومن بين الشروط الأساسية التي تجعل المعرفة العلمية ممكنة هي أن يكون هناك فكر له قابلية لإنتاجها وواقع معرفي ينطلق منه الفكر ليعود إليه.

لقد سبق وقد اهتم بهذا الموضوع مفكرون وعلماء اجتماع كثيرون في محاولتهم نقد المعرفة السوسيولوجية والخروج بمنهج نقدي يسمح بتفكيك هذه المعرفة ومعرفة خلفياتها النظرية، وبالتالي إعادة بنائها بما يتلاءم والواقع الذي تدرسه، فهذه المحاولات أرادت انطلاقا من الوضعية التي آل إليها علم الاجتماع في الوطن العربي، أن تحلل النظريات وتقوم بنقدها على ضوء الواقع الذي تتحرك فيه وذلك بتحديد نسبتها النظرية في تفسير هذا الواقع، نذكر منها محاولة كل من عبد الكبير الخطيبي وأنور عبد المالك.

1.لقد حدد الخطيبي مهمة النقد الإبستيمولوجي بعمل نقدي مزدوج حيث يقول: "تتمثل المهمة الأساسية للسوسيولوجية في العالم الثالث في القيام بعمل نقدي مزدوج:

أ. تفكيك المفهومات الناتجة عن المعرفة السوسيولوجية والكتابة السوسيولوجية والكتابة التي كانت تتكلم باسم العالم العربي ويغلب عليهما الطابع الغربي وإيديولوجيته المتمركزة على الذات.

1. محمد وقيدي، النقد الإبستيمولوجية، ضرورته ومستوياته، دراسات عربية، العدد 10، أغسطس 1983، ص 55.
2. نفس المرجع، ص 57.

ب. في الوقت ذاته نقد المعرفة والكتابة السوسيولوجية اللتين أنجزتهما مختلف مجتمعات العالم العربي حول ذاتها.

"نقصد إذن حركة مزدوجة منسقة نرى أنها وحدها قادرة على تجاوز مجرد الإعادة والتكرار وتفتح أمام رجال علم الاجتماع إمكانية معرفة علمية أقل استلابا وأكثر تكيفا مع خصوصية الموضوع المطروح"[1].

لقد حدد هذا المفكر هذه المهمة على أنها مهمة تقع على معرفتين، على المعرفة السوسيولوجية التي أنتجها الآخر الذي هو الاستعمار عن طريق المفكرين المستشرقين وغيرهم من جهة، وكذلك ما أنتجه العالم العربي حول نفسه من أفكار ومعارف لمحاولة تحليل وضعيته من جهة أخرى. "فهذه المهمة التي لا يمكننا أن نتصور أن علم الاجتماع في العالم العربي يمكن أن يكون بدونها، قادرا على إنجاز معرفة تجعله كذلك قادرا على الإمساك بموضوعه في خصوصيته أي في حقيقته"[2].

يقصد الخطيبي بمهمة تفكيك المفاهيم باعتبار "أن هذه المفهومات وقائع تاريخية وتأخذ بنيتها بالنسبة إلى تفكير خاص وأحداث معينة في الزمان والمكان"[3]. انطلاقا من هذا نفهم أن عملية تفكيك المفاهيم ما هي إلا الرجوع إلى الفكر الذي أنتجها والذي كان بدوره محددا بشروط اجتماعية وتاريخية وكذلك تحليل هذه المفاهيم وتحديد قدرتها على إعادة إنتاج الواقع الذي تعكسه وكذلك مدلولها في الإطار الفكري الذي أنتجها. ويتساءل محمد وقيدي عن ماهية هذا النقد، فهو يرى أن هدف هذه المهمة "عملية تفكيك المفاهيم...ومعرفتها ضمن تاريخيتها أي بإقصاء صفة الإطلاق عنها... وتكون أيضا... بمساءلة تلك المفاهيم ذاتها عن القدر الذي يمكن أن تفيدنا به في تحليل موضوعها أي المجتمع العربي"[4].

---

1. عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، دار العودة، بيروت، ص 157.
2. محمد وقيدي، مرجع سبق ذكره، ص 59.
3. عبد الكبير الخطيبي، مرجع سبق ذكره، ص 157.
4. محمد وقيدي، مرجع سبق ذكره، ص 60.

فالنقد، يكون أساسا بمحاولة تبيان نسبية النظريات الموجودة في علم الاجتماع أي تبيان نسبيتها التاريخية والمعرفية، فإعادة بناء علم اجتماع ينطلق من الواقع الذي يتحرك فيه، يجب قبل كل شيء أن يبدأ بنقد هذا العلم في نظرته لهذا الواقع ولا يمكن في نظرنا أن نقوم بذلك إلا إذا قمنا بمقاربة إبستيمولوجية للفكر الذي ينتج هذا العلم، فالإيحاء بالقيام بمثل هذا النوع من النقد، الذي لا نخاله إلا نظريا في الأساس، لا يمكن أن يخرج عن دائرة الفكر قبل كل شيء وعن طرح المسألة المعرفية أساسا، فنرى أن جل النقاد الذين يواجهون إشكالات نظرية في إطار العلم الذي يمارسونه إلا ونجدهم قبل ذلك يغوصون أكثر في المعرفة العلمية محاولين معرفة الأسس المعرفية التي تقوم عليها هذه الأخيرة وكيف تتجلى هذه الأخيرة، أساسا، انطلاقا من طبيعة العلاقة التي تربط الفكر بالواقع على اعتبار أن المعرفة العلمية تجليا من تجليات هذه العلاقة.

2. أنور عبد المالك ومهمة إعادة بناء المفاهيم:

وضح لنا أنور عبد المالك في كتابه "الجدل الاجتماعي" أن الواقع العربي يتمتع بخصوصية تجعله يختلف عن الواقع الغربي، فالمجال الذي تنطلق منه إشكاليته يكمن في أن العلوم الاجتماعية وبمختلف نظرياتها، هي علوم نشأت في حقل معرفي وثقافي يختلف بخصوصيته عن العالم العربي، فالغرب عندما صاغ هذه النظريات لم يدخل في مجاله الفكري العالم الآخر، واعتبر أن نظرته تعكس نظرة الإنسان إلى العالم، "فعلى جميع هذه الأصعدة لم يكن الغرب يتصور أي مجتمع ممكن إلا على صورته"[1].

يرى أنور عبد المالك أنه حان الوقت لعملية نقد المفاهيم أو مرحلة التأسيس الإبستيمولوجي، فهذه المرحلة تقتضي عملا نظريا نقديا، ينطلق من فكرة مفادها أن العالم اللاغربي يختلف بخصوصيته عن العالم الغربي، وبالتالي يطرح الوضع المزدوج فيقول في هذا الصدد "إن نقطة انطلاق المسيرة التي نحن بصدد وضع خطوطها الكبرى، هي إثبات عدم ملائمة الجهاز المفاهيمي للعلوم

1. محمد وقيدي، نفس المرجع السابق، ص 70.

الاجتماعية، الاختلاف بين المجتمعات الغربية، الذين زودوا مواد التحليل من أجل الإعداد المفاهيمي ووضعوا الأنساق النظرية في مختلف التخصصات من جهة وبين المجتمعات غير الغربية (آسيا، إفريقيا، أمريكا اللاتينية) من جهة أخرى"[1].

هنا تظهر مرة أخرى صعوبة العمل النقدي، فمن يأخذ على عاتقه نقد هذه النظريات، يجد نفسه أمام وضع يرفضه ولكنه مفروض عليه في نفس الوقت، ذلك أن أنور عبد المالك ينطلق من نظرة موضوعية صارمة، فهو لا يريد القطيعة النهائية مع هذه النظريات ولكن يريد تفكيكها وإعادة بنائها على ضوء الواقع. ويوضح الوقيدي، من جهة أخرى هذا بقوله: "إن النقد الإبستيمولوجي الذي يمارسه الباحث العربي أو الذي ينتمي إلى العالم غير الغربي بصفة عامة، لا يهدف إلى إيجاد انفصام في شخصية العلوم الإنسانية وذلك بناء علوم إنسانية تخص العالم العربي لها أدواتها المفهومية ووسائلها المنهجية الخاصة، إن ما يهدف إليه النقد الإبستيمولوجي، في نظرنا، هو على العكس من ذلك، رفع انفصام تعانيه العلوم الإنسانية، وهو انفصام مظهره شمولية وهمية لمفاهيمها، من جهة، وعدم قدرتها الإجرائية على تفسير الوقائع الإنسانية المتميزة بالاختلاف في المستوى والنوع من جهة أخرى.

إن هدف النقد الإبستيمولوجي هو بناء العلوم الإنسانية، بناءا جديدا، تتفق فيه الصفات العلمية لمفاهيمها مع قدرتها الإجرائية"[2].

1 . A. Abdemalek, la dialectique sociale, Ed le seuil, paris, 1970, P 41.

2. محمد وقيدي، مرجع سبق ذكره، ص 72.

يقترح أنور عبد المالك ثلاث مراحل للعمل النظري:

أ. النقد؛

ب. الكشف؛

ج.إعادة البناء.

- **المرحلة الأولى:** تقتضي تقييم نقدي للجهاز المفاهيمي، وذلك عن طريق التمييز بين الجهاز المفاهيمي العلمي والجهاز المفاهيمي العملي، أي بين المدلول النظري للمفهوم وأبعاده الإجرائية، وتقتضي كذلك هذه المرحلة الإقرار بالطابع الخصوصي للجهاز المفاهيمي وتوضيح طابعه التجزيئي غير العالمي.

- **المرحلة الثانية:** هي مرحلة الكشف وتنظيم الجهاز المفاهيمي، ويقترح المقاربة التاريخية- النقدية في تحديد محتوى خصوصية المجتمعات المدروسة وكذلك تحديد أو بناء نماذج مختلف التركيبات الاجتماعية والاقتصادية.

- **المرحلة الثالثة:** إعادة بناء الجهاز المفاهيمي، حيث يقول أنور عبد المالك فيما يخص هذه النقطة، التي يعتبرها مهمة جدا ، لما لها من أهمية كبرى وخاصة أن المرحلة الأولى والثانية تقتضي عمل نظري ومجهود فكري، يجب أن تستخلصه بعمل -أي بناء الجهاز المفاهيمي- يأخذ بعين الاعتبار الواقع الاجتماعي وخصوصيته، فهنا يرى أن مرحلة إعادة بناء المفاهيم، يجب أن تنطلق من الواقع "ومعطيات العالم الواقعي والوجود الفعلي للمجتمعات المحددة في إطار الزمن والمكان، لتكون إلى حدّ ما المصدر المؤسس للعالم المفاهيمي الجديد"[1].

1 . A. Abdelmalek, Op.cit, P 53.

القسم الثالث

الفصل الأول

نقد العقل ... طريق للحداثة

- مدخل

أولا: التحديد الابستمولوجي للعقل

ثانيا: القراءة الجابرية وخطواتها المنهجية

- خلاصة وتعليق

مدخل:

كانت للجابري في الثمانيات و التسعينات من القرن الماضي محاولات في مجال تعيين قضايا النهضة في الفكر العربي و هي التي أراد فيما بعد تحديد التفكير فيها. وقد كان ذلك عندما بدأ يعمل من أجل الوفاء بالوعد الذي قطعه على نفسه في مقدمة كتابه"نحن و التراث" عام 1980 ،حين أعلن عن عزمه على تأليف كتابه في "نقد العقل العربي" الذي يتخذ من النقد الابستمولوجي للتراث العربي الإسلامي منهجا ومن علوم هذا التراث مادة، ويعتقد الجابري أن القارئ العربي المعاصر يكاد يجهل هذا التراث وعلومه، ولعل هذا الوضع جعل منه المفكر المبرر للقيام بدورين في آن واحد ،دور العارض المحلل،و دور الناقد.

أما على صعيد المنهج (أي النقد الابستمولوجي) بدأ في ممارسته في مادة يعرفها القارئ العربي المعاصر أو هي قريبة المنال لديه ،من هنا كانت البداية بدراسة تحليلية نقدية(نقد ابستمولوجي) ل "الخطاب العربي المعاصر" ويبدوا أن تدريس "الفكر العربي الحديث و المعاصر" في الجامعة، سهل عليه المهمة،من خلال ما تجمع لديه من مادة معرفية كافية لانجاز الدراسة التحليلية المطلوبة و ممارسة النقد عليها بعد جمعها،و هكذا صدر كتاب "الخطاب العربي المعاصر : دراسة تحليلية نقدية" عام 1982 و قد تضمن مقدمة خصصها الجابري لشرح المنهج من خلال تحليل مفهومين كانا جديدين أنا ذاك على القاموس العربي المعاصر، هما : الخطاب descour و القراءة lecture .

و تضمن الكتاب أيضا خاتمة- خاتمة "الخطاب العربي المعاصر" جعل عنوانها "من اجل الاستقلال التاريخي للذات العربية" و من النتائج التي خرج بها الجابري من هذا الخطاب كان مشروع "نقد العقل العربي" الذي وعد به في "نحن التراث" وأيضا "التبشير" بمشروع جديد يواكب ذلك

المشروع و يستفيد منه و لكن هذه المرة سيتجه نحو المستقبل في نفس الوقت ،إنها دعوة لفتح أفاق جديدة لخطاب عربي معاصر جديد،يكون بديلا عن الخطاب الذي قام المفكر بتحليله ونقده.

1- و بما أن نقطة انطلاق "العقل العربي" إنما تمت- تاريخيا - فيما اصطلح على تسميته ب "عصر التدوين"،عصر البناء الثقافي العام في بناء الحضارة العربية الإسلامية ،(ما بين 150ه و300 ه تقريبا) فقد تراءى للجابري أن تجديد الفكر العربي المعاصر يجب أن يؤسسه "عصر تدوين جديد"، نقوم فيه بالنسبة للقضايا التأسيسية التي تشغل فكرنا في العصر الحاضر بمثل الدور الذي قام به علماء عصر التدوين العباسي بالنسبة للقضايا التأسيسية التي كانت تشغل عصرهم.إن ذلك يعني أن عليه أن يقوم بإعادة النظر، بكيفية جذرية،في القضايا التي شغلت "الخطاب العربي المعاصر" ،كما كانت تطرح في الثمانيات،و هي قضايا النهضة والتجديد، والأصالة والمعاصرة،و الدولة،و الديمقراطية و الأهداف القومية،و الوحدة والاشتراكية،و تشييد فكل عربي معاصر ... الخ.

كان النقد الذي مارسه على هذه الموضوعات نقدا ابستيمولوجيا يفكك الأغشية الايديلوجية التي لفت فيها،سواء منها تلك التي تستمد من التراث أو تلك التي تنقل من الفكر الأوروبي.

و كان الهدف جعل التفكير العربي يستعيد استقلاله و سلطته في تعامله مع هذا وذاك ، وصولا إلى استعادة الذات العربية لاستقلالها التاريخي التام والاستقلال عن التراث باحتوائه و تحقيقه،و الاستقلال عن التفكير الأوروبي بامتلاكه و الإمساك به في زمنيته و نسبتيه.

تلك هي المهمة التي طرحتها خاتمة "الخطاب العربي المعاصر" مقرونة بالمهمة الأصل :"نقد العقل العربي"،فأصبح واضحا أن المؤلف يتجاذبه مشروعان :مشروع"نقد العقل العربي" من خلال تجلياته في التراث

العربي الإسلامي،و مشروع "تدشين عصر تدوين جديد" للقضايا التي تشغل تفكيرنا الراهن.

تنوعت أعمال الجابري الفكرية و تعددت،و قد انتظمت في إطار اهتمامات ومحاور فكرية مختلفة، و إذا كان الصادر من هذه الأعمال خلال عقد السبعينيات قد عكس جهوده الجامعية في تدريس الفلسفة وفلسفة العلوم بالذات،حيث نشر مدخلا لفلسفة العلوم في جزئيين سنة (1976) جمع فيه مجموعة من الأبحاث و النصوص التي قام بترجمتها في مجال الابستومولوجيا الرياضية و الفيزيائية. إضافة إلى الأطروحة الجامعية في موضوع العصبية و الدولة في فكر ابن خلدون (1971) ، فان أعماله التي تلاحقت بعد ذلك في العقدين الآخرين من القرن الماضي ،انشغلت أساسا بقضايا و أسئلة الفكر العربي المعاصر،و شكلت أبحاثها في موضوع التراث مناسبة للتفكير في سؤال التراث كما يطرح في الايديولوجيا العربية المعاصرة.

نستطيع و نحن نتقرب من الصرح الفكري لمحمد عابد الجابري في أعماله عن المصنفات المركزية التي ولدت مجموعة من الكتب والأبحاث،كما نستطيع الحديث عن المصنفات الشارحة،مصنفات الهاجس التربوي في فكره، و هي مجموعة الكتب التي يعود فيها الكاتب إلى بعض القضايا المعالجة في مؤلفاته الأولى، من أجل توضيحها بصورة تسمح له بتطوير خلاصته و نتائجه في البحث ،كما تسمح له بتأكيد بعض هذه الخلاصات و إبراز عناصرها المهمة.

تحدثنا سابقا عن دروس ((الخطاب العربي المعاصر)) (1982) التي سمح انجازها بصياغة سؤال نقد العقل العربي،كما تطرقنا إلى أهمية نص ((نحن والتراث)) (1980) الذي تشكل مقدمته الطويلة مقالة متينة في منهجية مقاربة التراث كما تصورها الباحث و هو ينجز أبحاثه الأولى في الفلسفة الإسلامية، فلسفة الفارابي،وابن سينا وابن رشد و هذان النصان

يشكلان العتبة الأولى في مشروع التفكير في (نقد العقل العربي) الذي صدرت أجزاؤه الأربعة خلال حقبة تربو على عقدين من الزمان (1984-2000).

أما ((إشكالات الفكر العربي المعاصر (1989) ثم (قضايا في الفكر المعاصر (1997) يمكن تصنيفها ضمن الأفق الفكري العام الذي نضجت ملامحه في المصنفات المركزية التي أشرنا إليها آنفا (الخطاب العربي المعاصر) (نحن التراث) ثم رباعية (نقد العقل العربي)، و تبقى المصنفات الصغيرة في موضوعات (المسالة الثقافية) (1994) ثم (مسألة الهوية) (1995) و(الدين و الدولة) (1996) إلى غير ذلك من الكتب التي يتعرض فيها الباحث بصورة مفصلة لجوانب من الاشكالات النظرية التي نظر فيها مركبة في مصنفاته الكبرى،فانه يمكننا أن ندرجها ضمن مصنفات الروح النقدية،المصنفات التي يحضر فيها كما قلنا الهاجس التربوي كما تحضر فيها أحيانا الأهداف السياسية البعيدة التي يضعها الباحث نصب عينيه،حولت عمله الفلسفي النظري إلى عمل موصول بأسئلة التاريخ والمجتمع،عمل يريد لنفسه أن يكون فاعلا و مؤثرا في الواقع،و هذا الأمر هو الذي يوضح نظرة الباحث لعلاقة الفكر بالتاريخ،خاصة و أننا نعرف من أعماله و بوضوح تام أنه لا يؤمن بمجانية الفكر و لا بتعاليه عن أسئلة المجتمع والتاريخ.

لا يمكن اختزال اسهام الجابري في الفكر المغاربي. في عرض انتاجه فقط،فقد اصبح يشكل بفضل الايقاع المنتظم في أعماله و انتاجاته و اخلاصه لرسالة المفكر و الباحث سجلا ضخما من النصوص و الأبحاث و المواقف المعززة بأطروحته الكبرى في نقد العقل العربي.

إن المتتبع لإشكالية الأصالة و المعاصرة في الثقافة العربية الإسلامية الحديثة والمعاصرة يدرك تمام الإدراك أن أكبر عائق يواجه الباحث هو في كيفية ضبط الإشكالية من منظور شمولي. فإذا كانت معظم

المواقف الفكرية الحديثة المعاصرة لم تنتبه إلى ضرورة النقد الايبيستمولوجي للعقل العربي، و بالتالي لم تتحرر من الهاجس الإيديولوجي، فان ما يميز نهاية القرن العشرين ،في الزمن العربي،هو الانتباه إلى أن إشكالية العقل العربي ليست فيما أنتجه و ينتجه من معرفة فحسب، وإنما كذلك في الطريقة التي يتم فيها الانتاج.و بالتالي نقد الأفكار أو النتائج لن يعطي ثماره طالما بقيت المقدمات بعيدة عن التحليل و الفحص النقدي.

و مشروع الجابري تتحد قيمته قياسا على هذه القاعدة. فهو مشروع تأسيسي استطاع أن يفتح أفاقا جديدة أمام الفكر العربي المعاصر للحفر في بواطن العقل العربي منذ عصر التدوين،العقل الذي أنتج الثقافة العربية وأنتجته، و حفر العقل العربي أو ضح حقيقة هامة هي أن توقفه عن الإبداع سببه القيود أو العوائق الايبيستمولوجية التي قيدته.

و لكن التركيز على المجال الايبيستمولوجي وحده لا يكفي. لأن العقل العربي ليس جملة تصورات و مفاهيم و مبادئ فحسب بل هو كذلك نظريات ومذاهب و رؤى.

و رغم هذا يبقى مشروع الجابري،و هو مشروع رفيع المستوى بداية من الدعوة إلى التفكير في "كيف نفكر" و إلى،كذلك،تحليل التراث تحليلا نقديا و تجاوز النصوص إلى المسكوت عنه في تاريخ ثقافتنا و إلى أسباب السكوت و الطريقة التي تم بها. كما أن مشروع الجابري هو بداية جادة لتأسيس اتجاه جديد في الفكر العربي والإسلامي الحديث و المعاصر و هو اتجاه ابستمولوجي يضاف إلى الاتجاهات الأخرى.

و تبقى في الأخير الروح الرشدية الغائبة في تعاملنا مع تراثنا و مع عصرنا هي القيمة الجوهرية التي يجب استرجاعها لأنها روح عقلانية نقدية لا إقلاع حضاري دونها.

ولكن أليس حث العقل العربي المعاصر أن يكون رشديا هو سقوط في التراث مرة أخرى و ليس نقدا له ؟.

إن الروح الرشيدية أو العقلانية النقدية لا معنى لها ما لم تخضع للتحليل النقدي لأنها قيمة من التراث يجب اخضاعها لنفس المحك الذي نخضع له التراث.

استبعد الجابري من مشروعه كل الطروحات التي تناولت التراث العربي الإسلامي باللسان غير العربي و هو بهذا أقصى تحليلات كثيرة جادة و فعالة بحجة أنها لا تفكر من داخل الثقافة العربية و لا بأصولها المعرفية.و ذلك مثلما فعل مع فكر مالك بن نبي والعروي و غيرهما.

و في الأخير فان دعوة الجابري إلى تحرير العقل العربي تحريرا "ايبيستمولوجيا"و معرفيا يجب أن يتم مع تحرير الواقع في نفس الوقت حتى نصل إلى تكوين الإنسان المتحرر معرفيا و واقعيا.

إن مشروع الجابري يجب النظر إليه على أنه فرضية علمية جادة تحتاج إلى اختبار متواصل فهو بداية لمرحلة جديدة،في ثقافتنا،لا حدود لها.

أولا: التحديد الايبيستمولوجي للعقل و مفهومه لدى الجابري :

لوضع تحديد أولي لمفهوم " العقل العربي" الذي سيكون موضوعا للنقد يستعين الجابري بالتمييز الذي نجده عند العالم الفرنسي أندري لالاند بين "العقل المكون"

La raison constituée. و "العقل المكون" أو السائد la raison constituante

إن العقل المكون (الفاعل) وفق التحديد الذي اقترحه هذا المفكر هو ملكة تميز الإنسان عن الحيوان ، و العقل المكون(السائد) هو "منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما، و التي تعطي لها خلال تلك

الفترة قيمة مطلقة" . أما العقل العربي الذي سيفحصه مفكرنا فهو العقل السائد أو المكون الذي يعبر عن (جملة المبادئ و القواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة، أو لنقل :تفرضها عليهم كنظام معرفي"[1] .

فموضوع النقد إذن هو العقل العربي بوصفه مجموعة من طرق التفكير التي سادت الثقافة العربية منذ عصر التدوين إلى اليوم. بينما الهدف من العملية النقدية هو القيام ب "تحليل علمي" لعقلنا المكون من أجل تحديثه أو المساهمة في إنشاء عقل جديد يرتكز على أسس عملية في إنتاج المعرفة و تحصيلها.

والملاحظة أن هذا النوع من التحليل يفرض الالتزام بالرؤية العلمية المعاصرة لمفهوم العقل و لذلك فإننا كما يقول الجابري و"عندما نستعمل عبارة"العقل العربي" فإنما نستعملها من منظور علمي نتبنى فيه النظرة العلمية المعاصرة للعقل ،و ليس أية نظرة أخرى"[2] و السؤال الذي يطرح هنا يتلخص فيما يلي: كيف يتحدد مفهوم العقل في التصوير العلمي المعاصر ؟ ثم ما هي طبيعته المرجعية التي تستند إليها أطروحات الجابري المتعلقة بمفهوم العقل العربي:هل هي حقا مرجعية علمية أم أنها مرجعية فلسفية بالدرجة الأولى؟.

لقد أدت الثورة العلمية مع مطلع القرن العشرين إلى بلورة شبكة جديدة من المفاهيم تختلف عما ظل يؤسس الوعي العلمي و الفلسفي لزمن طويل.حيث فرض التحول المذهل الذي عرفه العلم مراجعة شاملة لمبادئه التي كانت راسخة في أذهان العلماء الذين أصبحوا اليوم لا يتحدثون عن الضرورة و الثبات،و لا عن الإطلاق والاتصال،و لا عن الدقة و اليقين ... الخ. إن ثمة مفاهيم و تصورات أخرى مغايرة لهذه تماما شكلت مادة خصبة

---

[1] الجابري، محمد عابد :تكوين العقل العربي مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 1991 ، الطبعة الخامسة ،ص15
[2] المصدر نفسه،ص26.

بالتأويلات الفكرية التي وصلت إلى ذروة الاختلاف بخصوص قيمتها العلمية المعرفية مما أدى إلى تعدد الاتجاهات الابستيمولوجية التي ينظر كل منها إلى خطابه بوصفة الخطاب الوحيد الذي يعبر عن نتائج العلم المعاصر تعبيرا صادقا. و لما كانت هذه الدراسة و هذا التحليل استنتجت إن النزعة العقلانية في الابستيمولوجيا المعاصرة، الفرنسية تحديدا،هي إحدى المرجعيات الأساسية التي تستند إليها أطروحات الجابري المتعلقة بمفهوم العقل- العربي-

لقد تبلورت هذه النزعة بصورة واضحة من خلال أعمال بعض فلاسفة العلوم الفرنسيين أمثال، باشلار، بلونشي، أندري لالاند،.... الذين يجمع بينهم الانطلاق من رؤية فلسفية- عقلانية تحتمي بالعلم المعاصر وتطرح نفسها كبديل لكل الفلسفات خاصة المدارس الوضعية ، و العقلانية الكلاسيكية التي وصلت إلى قمة نضجها مع فيزياء نيوتن و فلسفة كانط اللتين سارتا في تناغم واضح مع النموذج الاقليدي في الهندسة.

فإذا كان القاسم المشترك بين المدارس الوضعية هو اعتبار التجربة – كما هي معطاة لنا – منطلقا للنظرية العلمية و معيارا لصدقها ،فان الاتجاه العقلاني الجديد يعتبر الواقع هو ما تقرره النظرية و تعيد تركيبه بواسطة العقل .إن النظريات العلمية ليست مجرد نسخ مطابقة للوقائع الموجودة في مجالنا الإدراكي،أنها إعادة بناء لتلك الوقائع،مما يعني أن الفعل المعرفي لا يتحرك من الممكن الواقعي المعطى إلى صياغة الممكن الذهني و إنما العكس هو الصحيح . إن العالم ينتج الممكنات الذهنية – الرياضية – أولا ثم يبحث لها عن الممكنات الواقعية التي تستغرقها أو تعبر عنها.و ما دام "الفعل العلمي...تقوده العقلانية الرياضية"،

"فلا مفر لنا من... تغليب... الاتجاه الذي ينطلق من العقلانية إلى الاختبار"[1] لأن الشواهد كلها تثبت – على سبيل المثال –أن "الفيزيائي لا يعرف الواقع حقا إلا عندما يحققه".لهذا يتعين علينا "إكراه الطبيعة على المضي قدما إلى الحد الذي يذهب عقلنا إليه"[2].

هكذا تنفرد هذه النزعة بحرصها الشديد على تجاوز المطلقات العقلانية الكلاسيكية من أفق يؤمن بأن نتائج الثورة العلمية تملى علينا تأسيس عقلانية جديدة تكون بمثابة قوة العلوم ذاتها .إن الأمر يتطلب في الحقيقة أن نضع موضوع السؤال عناصر كثيرة من الجهاز المفهومي الذي قامت عليه العلوم و الفلسفات التقليدية كالقول– مثلا– بوجود عقل مطلق،ثابت و محدد سلفا.ذلك أن "العلم يهذب العقل ويعلمه. ومن واجب العقل أن يطيع العلم، العلم الأكثر تطورا".

إن القول بنسبية العقل،بديناميته و بتحدده الدائم الذي يفرضه تطور المعرفة العلمية لم يقتصر على باشلار فحسب،بل كان ذلك قاسما مشتركا بين الفلاسفة الفرنسيون الذين سبقت الإشارة إليهم.فهاهو روبير بلونشي يؤكد من ناحيته على أن العلوم التي تعتبر بحق من إنتاج العقل ذاته، كالمنطق و الرياضيات و الفيزياء النظرية،قد وصلت بأساليب مختلفة التشكيك صراحة في المبادئ التي طالما اعتبرت مبادئ ضرورية للعقل ومؤسسة له،و ذلك بفضل ما لتلك العلوم من مراجعات لكثير من المفاهيم الأساسية التي كانت تشكل قوام العقلانية الكلاسيكية.وبالجملة فان"الأطروحة القائلة بثبات المبادئ المواجهة للمعرفة و بضرورتها المطلقة أصبح العلم المعاصر يطعن فيها"[3].

---

[1] غاستون باشلار،فلسفة الرفض:مبحث فلسفي في العقل العلمي الجديد،ترجمة خليل أحمد خليل،(بيروت،دار الحداثة للطباعة و النشر و التوزيع،ط1،1985)،ص09 .

[2] المرجع نفسه،ص38.

[3] R.blanché ،la science actuelle et le rationalisme،(paris PUS،1967)،p.5et voir aussi p.p07-08.

من الواضح إذن أن هــذه العقلانيــة الجديــدة التــي نجــدها عنــد باشــلار وزملائه تريد التأكيد على تاريخية العقل و فاعليتــه فــي تجديــد ذاتــه بالاســتناد إلى معطيات العلوم.أنهــا تــدعو إلــى التعامــل معــه كبنيــة يميزهــا التحــول المستمر الذي تمليه العملية التي صارت تثبــت يومــا بعــد أخــر تبعيــة الواقــع وليس العكس. إذ بتوظيف العناصر الحيــة مــن المعطيــات المعرفيــة الجــاهزة وإنتاج عناصر أخرى يستطيع العقل بنــاء الوقــائع ليعيــد ترتيبهــا و تنظيمهــا، وفي عملية البناء هــذه يعبــر عــن غلبتــه،يتطور،يغني نفــسه،ومن هنــا تبــرز فعاليته.انه عقل فاعل و منفعل في الوقت نفــسه ،و لــيس ثمــة بنيــة عقليــة ذات مضمون قبلي ثابت كما تصور الفلاسفة من أفلاطون إلى كانط.

و من المناسب الإشارة هنا من جديد إلــى العقــل الــذي يحــرص هــؤلاء الفلاسفة على تأكيد تاريخيته يعنــي تحديــدا مــا كــان يعــرف فــي التــصوير الكلاسيكي بقوانين الفكر الأساســية أي الهويــة و عــدم التنــاقص..الــخ. فهــذه المبادئ هي التــي يــشكك باشــلار وزمــلاؤه فــي أوليتهــا وفــي ضــرورتها ومطلقيتها.

فهو القدرة علــى إنــشاء منظومــات مــن الممكنــات الذهنيــة.بمراعــاة قواعد بسيطة تفرضها طبيعة المــنهج و العلــوم. التــي يفــرض عليهــا قــانون التطور أن تبدأ وصفية ثم تصبح استقرائية لتصير بعد ذلك استنتاجية.

يبدو جليا من هذه المراجعات الفلسفية ، والتــي تعمــدنا الوقــوف عنــدها، أن الدراسة التي بين أيدينا ، قد تحــال إلــى الفلــسفة ، ولكنــه مــن المحدوديــة المعرفية الاعتقاد، ، بــأن العلــوم الاجتماعيــة والإنــسانية قــد انفــصلت عــن الفلسفة ، أوقد تحررت من الطرح الفلسفي (الناقد)بل بــالعكس مــن ذلــك، وكمــا يقول عبد الكريم الخطيبي.

- أن الفلسفة ما زالت تقطن العلم بل حتى الميتافيزيقا التي اعتقدنا أننا أحدثنا القطيعة معها . يذهب الخطيبي إلى أبعد من هذا المستوى عندما يؤكد أن الفلسفة هي مكبوت العلم والتنمية الحديثة.

- عبثا إذن أن نصنف البحوث السوسيولوجية على أساس قابليتها للطرح الإمبريقي لتفادي الطرح الفلسفي أو تفادي السقوط في الميتاواقعية من خلال استعمال تقنية الاستمارة ، والتحليل الكمي، والتي قد نجد لها تبريرا في الطرح الفلسفي أو الإيديلوجي.

هكذا يتضح أن العقلانية الجديدة التي تعتبر إحدى المرجعيات الأساسية لأطروحات الأستاذ الجابري هي عقلانية ذات نزعة رياضوية صريحة لا ترى في الوجود إلا بعده الرياضي المنسجم جعلها مفكرنا تمتد إلى تحليل و نقد المستويات الأخرى التي تهم حياة الإنسان بصورة مباشرة ،الأمر الذي لا يجردها من كل مضمون سياسي و اجتماعي. و إذا كان لا يمكن للمرء أن ينكر الارتباط القائم بين هذا الاتجاه العقلاني و قيم العلم المعاصر ،فانه لابد أن يأخذ بعين الاعتبار خصوصية التأويل الفلسفي. انه كما يقول التوسير "لا توجد ثمة قراءة بريئة"[1] خاصة اذا كان القارئ فيلسوفا. بما أن القراءة الفلسفية للعلم- أو غيره- هي دوما قراءة متحيزة لا يمكنها الانحراف عن الايديلوجيا مهما بلغت درجة التستر عندها و مهما كانت الشعارات التي ترفعها. و إذا كان الأمر على هذا النحو فان الأطروحات التي وضعها باشلار ومن سار معه في نفس الاتجاه تغدو مجرد تأويلات فلسفية لا تخلو من الشاغل الايديولوجي،و بالتالي ليس فيها من العلم ما يجعلها ملزمة دون غيرها من القراءات الفلسفية الأخرى لنتائج العلم المعاصر.

ثم إن الرغبة -وحدها في إضفاء روح الموضوعية على التحليلات الابستمولوجية لا يمكنها أبدا أن تجعل تلك التحليلات محايدة فعلا لأنها-

---

[1] L.althusser، lire le capital، tome 1، p.10.

كغيرها– مرتبطة بتوجيهات نظرية مسبقة و بطرائق منهجية معينة تؤثر لا محالة في النتائج تأثيرا كبيرا شاء الباحث أم لم يشأ. وهكذا فان التحليل لابستيمولوجي الذي اعتمدته العقلانية الجديدة التي تصدر عنها الأطروحات الجابرية لا شك أنه لم ينجح كل النجاح في الانحراف عن الايديولوجي الذي يسير في اتجاه نزعة علموية تنظر إلى العلم بوصفه نموذجا للعقلانية.

و إذا كان من الطبيعي أن يظل العقل سيدا للموقف في مجال العلوم الناضجة وفلسفتها فانه لابد أن تكون له عندنا هذه السيادة في جميع ميادين الحياة.ذلك أن ما ينتظر من العقلانية في المجتمع العربي هو أن تكون لها وظيفة اجتماعية وواقعية بحيث تساهم في تغيير الذهنيات مما يحقق التحويل الشامل، و هذا في الحقيقة يقتضي توسيع مفهوم العقل و عدم حصره في نطاق ضيق.

وبتعبير آخر :إن المجتمعات العربية بحاجة إلى عقلانية نقدية شاملة تمارس بشجاعة لتغير الواقع وتضع حدودا لكل أشكال اللامعقول،وتلك غاية لن تتحقق إذا تم الاكتفاء بمفهوم العقل و وظيفته و في كل الأحوال فانه يمكن القول أن الخلفية التي يستند إليها الجابري في تحديد مفهوم العقل العربي ليست عملية و إنما هي خليفة فلسفية يمكن أن نجد لها "أشباها" و"نظائر"في أطروحات الاتجاه العقلاني المعاصر –الفرنسي –وليس عند اينشتين مثلا.

وغيره من العلماء الذين تعاملوا بمفاهيم جديدة مع الزمان و المكان و المادة والطاقة ..و لكنهم لم يتحدثوا،من منظور علمي صرف،عن العقل لا بوصفه أداة ولا بوصفه محتوى.و على فرض أن لهم رأي في الموضوع فانه لن يخرج عن كونه تأويلا فلسفيا لا أكثر.ذلك أن العلماء لا ينتجون العلم فحسب و لكنهم يفلسفون نتائجه أيضا،الأمر الذي يعني أن "فلسفة عفوية" تنتج عن الممارسات العلمية غير أنها ليست في مستوى الحياد

العلمي مما يدل على أن العلماء ليسوا دائما .بمنأى عن الايديلوجيا و الأفكار الخاطئة.

نستخلص مما سبق فكرتان أساسيتان :

1- إنكار كونية العقل مع التأكيد على تاريخيته.

2- القول بالعلاقة الجدلية بينه و بين موضوع المعرفة أين يغدو العقل أداة إجرائية فعالة وهي التي توجه الممارسة العلمية .إنها أداة تبني موضوع معرفتها و تتحدد بهذا البناء.وهذا في الحقيقة هو القاسم المشترك بين المدرسة الايبستيمولوجية المعاصرة في فرنسا و فكر الأستاذ الجابري الذي يأخذ بالرأي القائل أن العقل هو مجرد«"أداة أو فاعلية ليس غير".بمعنى أن العقل عنده لا يعتبر مجموعة من المبادئ و إنما هو "القدرة على القيام بإجراء حسب مبادئ"،انه أساسا،نشاط منظم،و لنقل "لعب حسب قواعد"».و لما كانت هذه " الإجراءات" بحاجة إلى موضوع تنصب عليه،و بما أن الموضوعات متعددة،فقد وجب القول بتعدد"العقول" تبعا لتعدد الموضوعات الشيء الذي يتعارض مع الأطروحة التقليدية القائلة بوجود "عقل كوني" واحد يتميز بالضرورة و الإطلاق. فالقول إذن بنسبية العقل و تاريخيته هو الطرح الذي يدافع عنه مفكرنا بحماس شديد و ذلك في"انسجام" مع الرؤية الايبستيمولوجية التي يصدر عنها.و إذا كان أنصار العقلانية الجديدة يؤكدون على العلاقة الجدلية بين العقل و موضوع المعرفة مشيرين من خلال ذلك إلى أن العقل يتعين عليه تغيير مفاهيمه الجوهرية باستمرار ،فان الجابري قد وصل إلى النتيجة نفسها حين اعتبر"العقل... جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما"وهذا ليؤكد نسبية العقل ذاته.انه يقول و يكرر بكل صراحة و وضوح: «أن"العقل الكلي" هو"كلي"فقط داخل الثقافة التي أنتجته»[1] ، في هذا الصدد نسجل ملاحظتين أساسيتين.أولاهما أن القول بـــ "تاريخية العقل"لا يعد مقالة جديدة في الثقافة العربية المعاصرة.ذلك أن

[1] الجابري،تكوين العقل العربي،ص24-26.وأنظر أيضا:ص16.

المفكر الجزائري محمد أركون قد شدد هو الأخر على تاريخية العقل- الإسلامي -حتى و إن اختلفت المنطلقات التي يصدر عنها و الأهداف التي يروم تحقيقها.وهذا المعنى نقرأ له ما يلي:«العقل ليس شيأ مجردا قابعا في الهواء وإنما شيء محسوس و مؤطر بشكل جيد.العقل ليس جوهرا ثابتا يخرج عن كل تاريخية و كل مشروطية.فللعقل تاريخية أيضا». ثم يضيف قائلا:المقصود بـ«تاريخية العقل...الطابع المتغير و المتحول للعقل،وبالتالي الطابع المتغير للعقلانية النتيجة عن طريق هذا العقل»[1].

أما الملاحظة الثانية فتتعلق بالتناقض الذي يبدو أن الأستاذ الجابري قد وقع فيه.فمع أنه يؤكد على تبنيه ل «النظرة العلمية المعاصرة» التي تقوم أساسا على الإيمان بدينامية العقل و تطوره المستمر،إلا أن المشروع النقدي للعقل العربي مبني كله على البحث عن "ثوابت" هذا العقل. و واضع أن البحث عن "الثوابت" (العقل العربي والغربي معا)،يعني البحث عن« الهيكل البنيوي الذي ظل ثابتا رغم كل التحولات التي عرفها» مما يتعارض صراحة مع «النظرة العلمية المعاصرة للعقل» التي تنفي باستمرار أن يكون هناك «ما يمكن اعتباره بمثابة كيانه الداخلي الثابت»[2] .أوليست هي النظرة التي ترفض الأطروحة القائلة بمنظومة عقل مطلقة وثابت و تشدد،في مقابل ذلك،على تاريخية العقل و تجدده الدائم؟

إن مفكرنا في الحقيقة يتردد بين مفهومين للعقل:المفهوم"العلمي" المعاصر كما بلورته المدرسة الباشلارية،و المفهوم الارسطي الذي يقوم على الإيمان بوجود"عقل كوني" أساسه ثلاثة مبادئ رئيسية هي الهوية والسببية و عدم التناقض،و التي تتميز بأنها ثابتة ، ضرورية، وكلية. ومن المعروف أن العقل ،بهذا المعنى الأخير،هو الذي أقامت عليه المدرسة الأندلسية مشروعها الثقافي الذي كان يرمي،منذ أن بدأ مع ابن حزم ،إلى إعادة بناء«"البيان"...على أساس منطقي يعتمد القواعد المنطقية المعروفة –

---

[1] محمد أركون،الفكر الإسلامي:نقد واجتهاد،ترجمة هاشم صالح(الجزائر:المؤسسة الوطنية للكتاب،1993م)ص237-238.
[2] الجابري،تكوين العقل العربي،ص27.

قواعد العقل الكوني-مثل الانتقال من مقدمتين إلى نتيجة تلزم عنهما لزوما ضروريا أو الانتقال من لازم إلى ملزوم أو من كلي إلى جزئي»[1] . وإذا أضفنا إلى ذلك أن هذا المشروع يعد في نظر الجابري السبيل الوحيد لتحديث العقل العربي لأنه يرتكز"على منطلقات منهجية و تصويرية أخرى مستمدة من الحقل المعرفي العلمي لذلك العصر،بل و لكل عصر، أعني الاستنتاج (أو القياس الجامع) والاستقراء، ومفهوم الكلي، والكليات الاستقرائية،و العموم و الاطراد و المقاصد،و أخيرا و ليس آخر،النظرة التاريخية الخلدونية"[2].

هذا و الجدير بالملاحظة أيضا أن الجابري لم يكن يبحث في مشروعه عن "ثوابت" العقل العربي فحسب ،بل انه يؤمن أيضا أن ثمة ثوابت أساسية في العقل اليوناني -الأوروبي- ظلت هي لم تتغير منذ هيراقليطس الى اليوم، الأمر الذي يتعارض صراحة مع النظرية المعاصرة القائلة بتاريخية العقل. وفي هذا السياق نقرأ ما يلي :

«انه بالرغم من التطور الهائل الذي عرفه العقل الغربي منذ هيراقليطس إلى اليوم فان هناك ثابتين اثنين ينتظمان خط سير ذلك التطور و يحددان بنية العقل في الثقافة الإغريقية الأوروبية.هذان الثابتان هما :

أ-اعتبار العلاقة بين العقل و الطبيعة علاقة مباشرة من جهة.

ب-الإيمان بقدرة العقل على تفسيرها و الكشف عن أسرارها من جهة ثانية»[3] .

والحقيقة أن مرجعية الجابري لا تنحصر في المقولات الارسطية وحدها بل إن كتاباته تزخر بأصداء أخرى كثيرة و متنوعة تجد أصولها

---

[1] الجابري،بنية العقل العربي،ص552.
[2] الجابري محمد عابد ،بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية للنظم المعرفية في الثقافة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 1986، ،ص552.
[3] الجابري،تكوين العقل العربي،ص27.

عند باشلار، لالاند، بياجي، ألتسير، فوكــو، غــرافيش. إن الجــابري كثيــرا مــا يؤكد على أنـــه يـــسعى دائمـــا إلـــى "تجنـــب الـــسقوط تحـــت إغـــراء المفـــاهيم الجاهزة"[1]،و ذلك بتطويع المفاهيم التي يستعيرها محـــاولا"تبيئتهـــا" لتتناســـب مـــع خصوصية الثقافة العربية موضـــوع الفحـــص.و الـــسؤال:هـــل يمكـــن أن يكـــون هذه "التبيئة" تامة بحيث تكتـــسب "المفـــاهيم الإجرائيـــة"الموظفـــة معـــاني جديـــدة مغايرة لتلك التي وظفت بها هناك عند أصحابها؟

لا ريب أن الجابري يحرص علـــى المفـــاهيم المـــستعارة"تلوينـــات" جديـــدة. لكن الصعوبات تكمن في أن هذه "التلوينـــات" مهمـــا بلغـــت مـــن الكمـــال تبقـــى عاجزة عن نقل المصطلح من البيئة الأصلية و الـــدخول بـــه إلـــى فـــضاء أخـــر وقد جرد تماما من خصوصياته المعرفية التـــي وحـــدها توجـــه هـــذا الباحـــث أو ذاك إلى اختبار شبكية معينة من المفاهيم دون سواها.

ثانيا: القراءة الجابرية و خطواتها المنهجية

يرى الأستاذ الجابري أن الأمة العربيـــة لا يمكـــن أن تحقـــق مـــا تنـــشده من نهضة وتقدم طالما بقيت أصابع الاتهام عنـــدها موجهـــة فقـــط إلـــى العوامـــل الموضوعية للأزمة القاتلة التي تعانيهـــا .إن الـــشرط الـــضروري للنهـــوض هـــو أن نتوجه بسلاح النقد إلـــى العقـــل العربـــي ذاتـــه لفحـــص أدواتـــه فـــي إنتـــاج المعرفة و تحصيلها.و في هذا السياق يقرأ له ما يلي :

«إن نقد العقل جزء أساسي و أولـــي مـــن كـــل مـــشروع للنهـــضة. ولكـــن نهضتنا العربية الحديثة جرت فيها الأمور على غير هـــذا المجـــرى، لعـــل ذلـــك من أهم عوامل تعثرها المستمر إلى الآن:و هل يمكن بنـــاء نهـــضة بعقـــل غيـــر ناهض،عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته و مفاهيمه و تصوراته ورؤاه؟»

يتعلق الأمـــر إذن بنقـــد العقـــل العربـــي و تحديثـــه لبعـــث الحيـــاة فـــي المشروع النهضوي ووضعه علـــى الطريـــق الـــصحيح. و هـــذه المهمـــة ليـــست

---

[1] الجابري،التراث و الحداثة:دراسات..و مناقشات،ص284-285.

فقط حيوية و مستعجلة بالنسبة إلينا نحن العرب، ولكنها أيضا –في حالة نجاحها– ستكون رائدة في تاريخ الفكر العربي الحديث و المعاصر.بل هي كذلك بالفعل في نظر صاحبها الذي يشكو«من غياب محاولات رائدة وأخرى متابعة و مدققة»[1]. وقبل التطرق إلى الجانب المنهجي في هذه المحاولة ثمة فكرتان أساسيتان لابد من التوقف عندهما:

أولاهما تتعلق بالقراءة التي يقترحها الجابري كأساس للتعامل النقدي مع الخطاب العربي عامة.انه يستبعد نوعين من القراءة: القراءة "الاستنساخية" التي « تخضع نفسها للنص،تبرز ما يبرز وما يخفي»، والقراءة "التأويلية" التي «تريد إعادة بناء... الخطاب بشكل يجعله أكثر تماسكا وأقوى تعبيرا عن إحدى وجهات النظر التي يحملها صراحة أو ضمنا»، و القراءتان معا تشتركان في خاصية واحدة هي«إخفاء التناقضات التي صراحة أو ضمنا»،و القراءتان معا تشتركان في خاصية واحدة هي «إخفاء التناقضات التي تقدم نفسها على سطح الخطاب المقروء»[2]. أما القراءة التي سيقوم بها ناقد العقل العربي فهي:

«قراءة "تشخيصية... تريد أن تعرض و تبرز ما تهمله أو تسكت عنه أو تتستر عليه أو تحاول إذابته القراءتان السابقتان. إنهما كشف وتشخيص للتناقضات التي يحملها الخطاب سواء على سطحه أو داخل هيكله العام». إنها قراءة هدفها تحديد «علامات "اللاعقل في الخطاب العربي»[3].

أما الفكرة الثانية فتتعلق بما يعيبه مفكرنا على تيارات الفكر العربي الحديث و المعاصر التي هي تيارات تفتقد –في نظره– إلى الحد الأدنى من

---

[1] محمد عابد الجابري،تكوين العقل العربي،سلسلة نقد العربي،1(بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية،ط6 ،1994)،ص05.

[2] الجابري،الخطاب العربي المعاصر ،ص11-12.

[3] المصدر نفسه،ص12-13.وهنا يجدر التنبيه إلى أن دراستي:الخطاب العربي المعاصر،و نحن و التراث للأستاذ الجابري تمثلان،في قسم كبير منهما،مقدمات منهجية لمشروعه،و بالتالي فان منهجه،في جانبه النظري،يستخلص من هاتين الدراستين تحديدا من ثنائية البنية و التكوين.انظر مثلا:المصدر نفسه،13-15 .أما إذا تعلق الأمر بالمنهج المتبع في دراسة العقل العلمي في جانبه السياسي فيمكن الرجوع إلى المدخل الذي صدر به: العقل السياسي العربي:محدداته و تجلياته الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية في عدة طبعات منها الطبعة الثالثة(1995).

"الموضوعية"و"التاريخانية" في دراستها لمورثنا الثقافي نظرا لطبيعة مناهجها –الاستشراقي الليبرالي،الماركسي، السلفي الديني– ولذلك كانت قراءاتها كلها "قراءات سلفية و بالتالي لا تختلف جوهريا عن بعضها بعضا، من الناحية الايبستيمولوجية، لأنها مؤسسة فعلا على طريقة واحدة في التفكير« هي طريقة "قياس الغائب على الشاهد "[1].إنها تيارات لا تختلف إلا في نوع "السلف" الذي يتكئ عليه كل منها، مما يعني أن العرب جميعهم يجدون "مشروع نهضتهم" في ماض ما،"إما الماضي العربي الإسلامي، وإما "الماضي–الحاضر"الأوروبي،وإما التجربة الروسية أو الصينية أو... والقائمة طويلة»[2]. ولكن ما الذي يضمن إن لا يقع الجابري في ذات الخطأ ويتخذ لنفسه سلفا ما ليجعله "أصلا" يقيس عليه في نقده للعقل العربي؟

ربما يكون من المناسب أن نفترض في هذه المرحلة من البحث أن مفكرنا يستند في نقده للعقل العربي إلى قواعد منهجية تعصم الذهن من خطأ التفكير بموجب آلية القياس، وان هذه القواعد مستوحاة من رؤية أصيلة، وهما معا ،أي الرؤية و المنهج، كفيلان بتأسيس خطاب «جديد» و «منسجم» لا يجعل غايته تنحصر في التبشير بمنهج معين فحسب ، و لكنه يؤسس لنظرية جديدة رائدة –حقا– وقادرة على تحديد العوامل الحاسمة لظاهرة التخلف العربي مع اقتراح المنطلقات الأولى لفكر جديد يمكن المجتمعات العربية، حتى و لو على المدى البعيد، من تجاوز واقعها الحالي إلى واقع جديد يضمن التحرر و يعد دائما بالتحول و النمو.

خطوات المنهج:

من المعروف أن مفكرنا يصدر في مشروعه المتعلق بالعقل النظري عن نزعة نقدية تقوم على التحليل الايبستيمولوجي وحده دون الاهتمام بالمواقف و الصراعات الإيديولوجية الحاضرة،ولا بتلك التي كانت تقف

---

[1] الجابري،نحن و التراث:قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي،(الدار البيضاء:المركز الثقافي العربي،ط،1982م)ص17.
[2] المصدر نفسه،ص19.

وراء المنظومة التراثية.لقد اختار أن يكون موضوع الممارسة النقدية لديه هو "الفكر كأداة لا كمحتوى" ليضمن الموضوعية لأحكامه بخصوص الموضوع الذي يدرسه:نقد العقل العربي.و في هذا المعنى نقرا له قوله :

«لقد استبعدنا مضمون الفكر العربي –الآراء و النظريات والمذاهب و بعبارة عامة الإيديلوجيا– من مجال اهتمامنا و حصرنا محاولتنا هذه [نقد العقل العربي] في المجال الابستمولوجي وحده، فقلنا أن ما نريد تحليله وفحصه هو الفكر العربي بوصفه اداة للإنتاج النظري، ليس وبوصفه هذا الإنتاج نفسه»[1]..

على أن الجابري يضع نفسه ،و القارئ معه، في حرج لا نجد له نعتا عندما يقرر في موضوع آخر قائلا:

«والواقع أن أي تحليل للفكر العربي الإسلامي وسواء كان من منظور بنيوي أو من منظور تاريخاني، سيظل ناقصا و ستكون نتائجه مضللة إذا يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر و تحديد مساره ومنعرجاته»[2] .

و بصرف النظر عن هذا التناقض الذي بإمكانه نسف المحاولة "الرائدة"من أساسها علينا أن نضع في الاعتبار أن مفكرنا يتحرك ضمن التحليل العلمي أو المعرفي لا ضمن التحليل الايديولوجي الذي لن يحظى عنده إلا بهامش ضئيل من الاهتمام و في الحدود التي يفرضها التحليل الايبسيتيمولوجي نفسه،مع أن الاهتمام الزائد بهذا النوع من التحليل و ما يفرضه من حياد مزعوم،قد يدفع بالفكر إلى السير في اتجاه معاكس لوظيفته الاجتماعية المتمثلة أساسا في فضح النزعات التراثية و امتداداتها المعاصرة التي تتعارض مع أشكال الحرية الإنسانية و تكرس الاستبداد بمختلف ألوانه مما يؤدي إلى إطالة عمر الأزمة التي تعانيها المجتمعات العربية وتأجيل

---

[1] الجابري،تكوين العقل العربي،ص14 .
[2] المصدر نفسه ص346 .

مشروع النهضة الشاملة التي ننشدها جميعا.و آيا كان أمر الفصل الذي يقيمه مفكرنا بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى، وبغض النظر عن عدم كفاية التحليل المقترح للتراث، فان السؤال الذي يطرح نفسه هو التالي: ما هو المنهج الذي يمكن أن يرتفع بنا إلى مستوى التحليل الإبستمولوجي في دراسة التراث العربي- الإسلامي؟

و تتخلص خطوات المنهج في ثلاث خطوات رئيسية -متداخلة يمكن عرضها على النحو التالي:

1-ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث:

و نجد هذه الخطوة-و يمكن اعتبارها قاعدة- مبرراتها في« أن القارئ العربي مؤطر بتراثه،بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله و حريته»[1]،لذلك لابد من أحداث قطيعة ايبستيمولوجية تعيد إلينا حرياتنا لنقف على مسافة ما «من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث،و على رأس تلك الرواسب "القياس" النحوي -الفقهي- الكلامي في صورته الآلية اللاعلمية»[2].و هذا يعني ان القطيعة عند الجابري «لا علاقة لها تماما بالأطروحة الفاسدة المنادية بإلقاء التراث في المتاحف.إن ... القطيعة الايبستيمولوجية [عنده] تتناول "الفعل العقلي"»[3] المنتج للمعرفة والذي هو أساس القياس بصورته تلك.

ولكن رغم هذا التشدد الذي يوحي بان القطيعة مأخوذة هنا بالمعنى الايجابي الذي نجده عند غاستون باشلار، إلا أن الرجل يبدو في الحقيقة إنه مترددا بين خلفيتين معرفتين:

الأولى هي التي نجدها عند – فوكو حيث تكون القطيعة رفضا تاما للفكر السابق،و الثانية عند باشلار تكون المعارف العلمية السابقة بعضا من

[1] الجابري،نحن و التراث،ص22 .
[2] المصدر نفسه،ص21 .
[3] المصدر نفسه،ص20 .

العلم الجديد،هذا إذ لم يكن بمعنى القطيعة هو المصدر الأساسي الذي يغذي تحليلات مفكرنا الذي لم يتردد في إقصاء التراث العربي –الإسلامي محتفظا فقط ب «روح» المشروع الثقافي الأندلسي .يقول في هذا السياق:

«إذا كنا ندعو هاهنا إلى الانتظام في الجوانب التي أبرزناها في فكر ابن حزم و ابن رشد و الشاطبي و ابن خلدون فليس من اجل استنساخ أفكارنا استنساخا، ولا من اجل تبني أفكارهم تقليدا و تبعية. كلا، إن ما ندعو إليه هو توظيف نزعتهم العقلانية النقدية»[1] .

وإذا لم تكن القطيعة هنا قطيعة تامة فإنه لا يمكن أن نتصور كيف أن رفض المقدمات لا يترتب عنه رفض النتائج أيضا.فإذا كان الجابري يرفض الفعل أو الآلية الذهنية المنتجة للمعرفة و هي عنده القياس بالمعنى البياني- العرفاني، فالنتيجة الضرورية لذلك رفض النتاج المعرفي التراثي العربي في مستوياته المختلفة لان فساد النتائج من فساد المقدمات. وفي كل الأحوال فالقطيعة، أيا كانت طبيعتها، تطرح مشكلة الموضوعية في دراسة التراث كشرط أول في النزعة الايبستيمولوجية الناقدة للعقل العربي. فكيف يمكن إذن للباحث العربي أن يحقق هذا الشرط وهو يئن، كغيره، تحت أثقال موروثه الثقافي.

2- الموضوعية:

إن الموضوعية ضرورة منهجية تفرضها طبيعة البحث العلمي ولذلك فان التشديد على أهميتها كشرط في الدراسات التراثية كان دائما يمثل قاسما مشتركا بين مفكرينا على اختلاف مناهجهم ورؤاهم. وقد يزداد هوس الموضوعية لدرجة أن بعضهم يشترط في الباحث المجدد أن يتجرد من بعده الإنساني فـ« لا ينتسب إلى مذهب فكري معين و لا عقيدة فلسفية خاصة بل هو الشعور المحايد يعي الأفكار كلها في وقت واحد دون ما تحيز أو

[1] الجابري،بنية العقل العربي،دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية،سلسلة النقد العربي،2(بيروت،مركز دراسات الوحدة العربية،ط،1996)ص572 .

ميل أو هوى»[1]. مادام الأمر على هذا النحو فما الجديد عند الجابري؟ الموضوعية عند مفكرنا تعني فصل الموضوع عن الذات..و فصل الذات عن الموضوع و ذلك بـ «التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية و الرغبات الحاضرة..و الانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه»[2]. فالموضوعية كما هو واضح هنا تقتضي فصلا مزدوجا بين القارئ والمقروء.

هنا أولا فصل موضوع القراءة عن الذات القارئة لتتحرر هذه الأخيرة من سطوة النص التراثي وتقراه كما أراده صاحبه أن يكون دون الانخراط في الصراعات الإيديولوجية الماضية. إن الماضي يمارس سلطة على الحاضر ومن هنا تأتي مشروعية الفصل.

أما المستوى الثاني من الموضوعية فيقتضي فصل الذات القارئة عن موضوع القراءة، أي على الذات أن تقرأ النص وهي عارية من همومها وخلفياتها الإيديولوجية الحاضرة. وبتعبير آخر: على الذات أن تقتصر على كشف المضمون المعرفي المقروء و ذلك بقراءة التراث بواسطة التراث حتى لا تتورط في لعبة التأويل.

على ضوء هذا التحليل تبرز مشروعية التساؤل عن الصور الذي سيأخذها المقروء-التراث العام-إذا كان القارئ عديم اللون لا يملك إستراتجية واضحة تؤسسها رؤية فكرية معينة في التعامل مع النص . وربما يجوز التشكيك أيضا في مثل هذا القارئ المفترض الذي لا يوجد إلا في ذهن من يدعوا إلى ذلك النوع من القراءة. إنه من السهل أن يعلن المرء تحزبه للعلم لكنه من الصعب ،إذا تعلق الأمر بتراثه هو، إن ينجز قراءة موضوعية بمجرد هذا الإعلان. إن كل قراءة للنصوص التراثية او غيرها لا يمكن تصورها إلا و هي مؤطرة إيديولوجيا مما يفسر تعدد القراءات

---

[1] حسن حنفي،التراث و التجديد:موقفنا من التراث القديم،(القاهرة:المركز العربي للبحث و النشر،ط1، 1980 م)،ص147 .
[2] الجابري،نحن و التراث،ص22-23 .

للنص الواحد و إن كان هذا هو النص القرآن الكريم نفسه الذي اخذ بالفعل، عبر تاريخه الطويل، تأويلات مختلفة فرضتها التغيرات التاريخية للمجتمع العربي- الإسلامي،مما يؤكد بقوة مقولة الإمام علي من أن القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق إنما يتكلم به الرجل فهو حمال أوجه. وعلى أية حال فتحقيق الموضوعية على النحو الكامل عند الجابري تستدعي القيام بثلاث خطوات أساسية هي :

أ- المعالجة البنيوية:

وهي خطوة تقتضي التعامل مع النص التراثي ككل و ضبط معانيه من داخله، و لذلك يتعين على الباحث« محورة فكرة صاحب النص حول إشكالية واضحة ،قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها و من خلالها فكر صاحب(النص) بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي ...داخل هذا الكل»[1]، وهذا دائما وفق قاعدة فصل القارئ عن المقروء. إن المعالجة البنيوية تلزم الباحث التقيد بحدود النص و تسجيل محضر عن محتواه المعرفي الخالص دون الالتفات إلى مضمونه الإيديولوجي.إنها خطوة تفترض في هذا الباحث - إن وجد -أن يكون على درجة عالية من الصفاء الإيديولوجي،بمعنى إن لا يكون مؤطرا بأية رؤية مسبقة من شانها أن تتدخل في تحديد النموذج النظري الذي سيقوم ببنائه من خلال التعامل مع النص موضوع القراءة. ولكن كيف نضمن أن تكون القراءة على هذه الدرجة العالية من الحياد؟ ويأتي الجواب صريحا: « إن القاعدة الذهبية في هذه الخطوة الأولى هي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ ... يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة»[2] .

---

[1]المصدر نفسه'ص24 .
[2]الجابري،التراث و الحداثة:دراسات..ومناقشات،(بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية،ط1991 م)،ص32 .

نلاحظ أن هذه الدعوى هي مجرد حل لفظي،هذا فضلا عن كونها قائمة على دور منطقي واضح:فلكي تكون القراءة موضوعية« يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة»،و لكي يتحرر القارئ من هذه أو تلك عليه أن يكون موضوعيا، مما يجعل المعالجة البنيوية ،بهذا المعنى،لا تقف على أرض صلبة.

ب- التحليل التاريخي:

و هي النشاط الذي يقتضي« ربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية الإيديولوجية و السياسية والاجتماعية».و يجدر التنبيه هنا إلى أن الهدف من هذه الخطوة ليس الوقوف على الظروف الموضوعية التي ساهمت في إنتاج النص موضوع القراءة كما قد يتبادر إلى الذهن بسبب التمويه الوارد في العبارة السابقة.أن الأمر يتعلق أساسا بتفكيك النص- من حيث هو بنية - إلى عناصره، أي التعرف على إمكانه التاريخي و الذي «يساعدنا على التعرف على ما كان في إمكانه أن يقوله و لكنه سكت عنه» وبعبارة موجزة إن الغرض من "التحليل التاريخي" هو بالدرجة الاولى التاكد على نحو قطعي من« صحة النموذج (البنيوي) الذي قدمته المعالجة السابقة»[1]،لان الجابري لا يؤمن فقط أن الفكر يتمتع باستقلال عن الواقع يصل إلى درجة« المائة في المائة» إذا تعلق الأمر بالفكر والمضمون الإيديولوجي للتراث و القضايا المنطقية والرياضية .. ولكنه يبرز إهماله للعلاقة بين الفكر و الواقع ب« التحليل الايبستيمولوجي » الذي هو بصدد ممارسته كما سيتضح بعد قليل. والواقع أن مصطلح «المجال التاريخي» الذي هو مصدر اللبس هنا لا يعني شيئا آخر مفكرنا سوى «ما يمكن التعبير عنه ب"عمر الإشكالية" أو زمنها :انه الفترة التي تغطيها نفس الإشكالية في تاريخ فكر معين».و بما أن الإشكالية عنده «لا تتقيد بإطار الزمان- مكان» [2] ،فان ما يلزم عن ذلك هو أن الفكر

---

[1] الجابري،نحن و التراث،ص24 .
[2] المصدر نفسه،ص29 .

الذي تؤسسه تلك الإشكالية لابد من أن يقع هو الآخر خارج إطار الزمان والمكان ،أي خارج الواقع،مما يعني أن الإيديولوجي لا يساهم في إنتاج معرفي.

و سواء كانت العلاقة بين الفكر و الواقع علاقة استقلال نسبي أو مطلق،فالثابت أن مفكرنا يضع هذه العلاقة "بين قوسين" على حد تعبيره مبررا ذلك بالقول :«إننا نمارس النقد الايبستيمولوجي و هو نقد نضع خلاله بين قوسين مسألة العلاقة بين الفكر والواقع»[1] .

ج- الطرح الإيديولوجي:

و الغرض من هذه الخطوة هو«الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية(الاجتماعية –السياسية)التي أداها الفكر المعني ... لجعله فعلا معاصرا لنفسه مرتبطا بمعالمه»[2].و معلوم أن مفكرنا في دراساته القطاعية المنشورة ضمن كتابه،نحن و التراث كان يبحث فعلا عن المضمون الإيديولوجي للفلسفة الإسلامية،و لهذا عمد إلى "طرح الإيديولوجي" كخطوة ثالثة،لكنه هنا،في نقد العقل العربي،يفترض أن لا يهتم بهذا الجانب على اعتبار أنه يتحرك ضمن "التحليل الايبستيمولوجي وحده"،فهل سيكون الأمر كذلك عند التطبيق؟.

إن مفكرنا لا ينفي إمكانية أن تكون المادة المعرفية التي تشكل مضمون النص التراثي قد وظفت في الصراعات الإيديولوجية الماضية،مع الإشارة دائما إلى أن الحاجة المعرفية هي وحدها الباعث الذي كان وراء إنشاء تلك المادة ، لأن "الإشكالية النظرية التي تؤسس وحدة الفكر هي أساسا إشكالية معرفية، بمعنى أنها نتيجة تناقضات حقل معرفي معين"،بينما المضامين الإيديولوجية التي تعطى للمادة المعرفية لا شك أنها "تجد أصلها و منبعها لا في درجة تطور المعرفة و جهازها،بل في المرحلة التي

---

[1]الجابري،التراث و الحداثة،ص139 .
[2]الجابري،التراث و الحداثة،ص24 .

يجتازها المجتمع من التطــور"[1].مـــن هنـــا نلمـــس مـــن جديـــد ذلـــك "الفـــصل التعسفي"الذي يقيمه الجـــابري بـــين المعرفـــي و الإيـــديولوجي الـــذي لا يعكـــس سوى الرغبة في جعل الواحد منها لا يتحدد بالأخر،و يعبـــر عـــن فهـــم متـــصلب للعقلانية يغذيه النزوع إلى تأسيس مطابق للعلم.هكـــذا يطـــرد الايـــديولوجيا مـــن كل قراءة حتى و إن كان موضوع القراءة هو التراث ذاته.

3- وصل القارئ بالمقروء:

وتتحقق عملية الوصل هذه بواسطة نـــوع خـــاص مـــن "الحـــدس" الـــذي يمكن الذات القارئة من الاتصال بالذات المقروءة لتعـــيش معهـــا معاناتهـــا التـــي لم تفصح عنها بطريقة مباشـــرة و صـــريحة نظـــرا لـــشدة الرقابـــة الـــسياسية و لاجتماعية التي كانت قائمة.لكن "بهذا النـــوع مـــن الحـــدس الاستـــشرافي تـــتمكن الذات القارئة من قراءة ما سكتت عنه الذات المقـــروءة وســـيلتها فـــي ذلـــك مـــا في النص من علامـــات" و بـــذلك"يـــصبح المقـــروء المعاصـــر لنفـــسه،معاصرا لقارئه"[2] .

غير أن عملية الوصل هذه يجب فهمها فـــي إطـــار ضـــرورة الانفـــصال بين القارئ والمقروء التي تظـــل دائمـــا مبـــدأ مؤســـسا للقـــراءة التـــي يقترحهـــا الجابري. ان الوصل هنا هـــو مـــن اجـــل تفكيـــك بنيـــة الـــنص إلـــى عناصـــره للإحاطـــة بمحتـــواه المعرفـــي دون أن ينخـــرط القـــارئ فـــي الـــصراعات الإيديولوجية الماضية،لأن احتواء النص و عقله بالقـــدر الـــذي يطلبـــه الجـــابري من الموضوعية لا يمكن الوصول إليـــه إلا والقـــارئ يقـــف مـــن الـــنص علـــى مسافة ،أي من خـــلال المغـــايرة معـــه.إن الوصـــل عنـــد مفكرنـــا هـــو بمعنـــى الفصل.فنحن لا نستطيع كما يقول، أن نتحـــدث عـــن الوصـــل إلا "علـــى صـــعيد الفهم والمعقولية،و من هنا معناه بالنسبة لنا"[3]،بل و أكثـــر مـــن ذلـــك قـــد تكـــون

---

[1]- الجابري التراث والحداثة ص 24
[2]الجابري،نحن و التراث ص25 .

[3]- الجابري نحن والتراث ،ص12 .

عملية الوصل غير مطروحة لدى الجابري في مشروعه النقدي على اعتبار أن "الايديولوجيا" مستبعدة من مجال اهتمامه منذ البداية.ومن هنا يصبح التحليل الايبستيمولوجي في نقد العربي قائما على المزاوجة بين "المعالجة البنيوية"و"التحليل التاريخي" بالدرجة الأولى.

4- الخليفة الفكرية:

المنهج عند الجابري تؤطره رؤية علمية قائمة على عنصرين أساسين لعلهما يحيلان إلى البنيوية بكيفية أو بأخرى كما سيتضح ذلك من خلال العرض التالي :

أ- وحدة الإشكالية:

من المعروف أن مصطلح الابستمي(Episteme) عند المفكر الفرنسي ميشيل فوكو يعد من ضمن المفاهيم المؤسسة في فكره، وهو يستعمله للدلالة على "مجموعة كاملة من العلاقات توحد،في فترة معينة نختارها،الممارسات المقالية التي تؤدي إلى ظهور الأشكال المعرفية والعلوم، و ربما نظم المعرفة التي صارت نظما رسمية"[1]،وهذا يعني أن "الاستمي"في ثقافة معينة،و فترة زمنية محددة،هي عبارة عن قاعدة معرفية توحد الأفكار والمفاهيم.من هنا يميز فوكو في الثقافة الأوروبية بين عدة ابستميات تختلف باختلاف العصور.

و الواقع أن الأستاذ الجابري يبدو أنه ينسج على هذا المنوال تقريبا. ذلك أنه ينطلق من قناعة مؤداها"أن الفكر النظري في مجتمع معين وعصر معين يشكل وحدة متميزة ذات كيان خاص تذوب فيه ... مختلف الفروق و الاتجاهات".و لكن ما الذي يؤسس وحدة الفكر في فترة معينة؟و الجواب:انه المجال الابستمولوجي أو" وحدة الإشكالية" بتعبير مفكرنا التي تعني عنده "منظومة من العلاقات التي تنسجها،داخل فكر معين،مشاكل عديدة مترابطة

[1] M.Foucault،l'archéologie du savoir،(paris :édition gallimard،1969)،p250.

لا تتوفر إمكانية حلها منفردة و لا تقبل الحل- من الناحية النظرية- إلا في إطار حل عام يشملها جميعا"[1] .و من الخصائص البارزة في الإشكالية أنها "لا تتقيد بإطار الزمان- مكان،بل إنها تظل،ما لم تتجاوز ،مفتوحة أمام أي مفكر لا حق ليتابع التفكير فيها"[2].

وبما أن الإشكالية التي تأسس وحدة الفكر هي بالتعريف تقع خارج إطار الزمكان، أفلا يكون الفكر الذي تؤسسه يقع ، هو الآخر ، خارج منطق المجتمع منطق حركة التاريخ؟

أيا كان الجواب ، فالثابت أن الفكر النظري عند مفكرنا يحكمه منطق السكون ،منطق الانسجام و الوحدة الذي تذوب فيه كما يقول مختلف الفروق و الاتجاهات ، و من هنا فلا تجدد في الثقافة العربية ، و لا صيرورة .

لقد اكتمل البناء الثقافي دفعة واحدة مع منتصف لقرن الثالث للهجرة ، نهاية عصر التدوين. و بموجب قانون الثبات هذا يصبح من السهل التقرير بأن الزمن في الثقافة العربية هو " مدة يعدها " السكون "لا الحركة "[3].

من الواضح إذن أن هذه الرؤية المثالية المسكونة بهاجس الوحدة والثبات بقدر ما تنفي العلاقة الجدلية بين الثقافة و الواقع العربيين منذ نهاية عصر التدوين إلى اليوم بقدر ما تؤكد على السلطة المطلقة لثقافة القرون الهجرية الثلاثة الأولى التي جعلت الحياة العربية مرغمة دائما على الاستجابة لها بصور سلبية. غير أن سياق التحول الاجتماعي العربي لابد أنه قد فرض على الثقافة العربية نوعا من التغير و التجدد لتجسيد المراحل التاريخية المتتابعة ، الأمر الذي يؤدي بالضرورة الى تلاشي قيم ثقافية معينة ، أو تجديدها ، و ميلاد قيم أخرى ، و هذا على الأقل منذ الاتصال

---

[1] الجابري،نحن و التراث ص27 .
[2] المصدر نفسه،ص29 .
[3] الجابري ، تكوين العقل العربي ، ص 42.

المباشر بالثقافة الغربية التي عملت بلا شك على إعـادة تـشكيل العقـل العربـي بكيفية أو بأخرى. ان الذي يـرفض هـذه الحقيقـة البديهيـة يكـون كمـا يعتبـر المعركة الدائرة حاليـا عنـدنا لترسـيخ الديمقراطيـة و تـوطين الحداثـة هـي معركة وهمية .

ب- تاريخية الفكر:

و يقتضي الأمر هنا التعرف علـى نـوع العلاقـة التـي يقيمهـا الأسـتاذ الجابري بين الفكر و الواقع . وفي هذا السياق تجـب الإشـارة أولا و قبـل كـل شيء إلى التمييز الحاسم بين " المعرفي "و " الإيـديولوجي " الـذي نجـده عنـد التوسير في معرض قراءتـه البنيويـة التـي وظـف فيهـا مفهـومين أساسـين: مفهـوم "القطيعـة الابـستيمولوجية " الـذي اسـتعاره مـن باشـلار و مفهـوم الإشكالية الذي استعاره من جـاك مرتـان، ليرصـد لنـا مـستويين فـي فكـر مـاركس: مـستوى الـوعي الإيـديولوجي ومـستوى الـوعي المعرفـي -أو العلمي- الذي تعبر عنه مرحلة النضج التـي بـدأت بـشكل واضـح مـع كتابـة رأس مال . على أن التمييز بين العلـم و الايـديولوجيا لـم يقتـصر علـى فكـر ماركس فحسب بل أخـذ قـوة المبـدأ الابـستيمولوجي الـذي وجـه التـأملات الفلسفية لالتوبير و بموجبه – أي المبدأ – أصـبح للممارسـة فـي ميـدان العلـم أصولها و مجالاتها الخاصة بها و التـي تختلـف عـن خـصوصية الممارسـة النظرية فـي الحقـل الإيـديولوجي،بل أن التمييـز الألتوسـيري بـين الحقلـين العلمي والإيديولوجي رفع في الحقيقـة الـى درجـة "القطيعـة الابـستيمولوجية" بحيث يبدو و كأن من طبيعة العلم و الايـديولوجيا أن يـسير دائمـا فـي خطـين متوازيين. ذلك ما يشدد على كون "الممارسـة النظريـة لعلـم مـا تتميـز علـى الدوام،و بوضـوح،عن الممارسـة النظريـة الإيديولوجيـة التـي تكـون سـابقة للتاريخ الفعلي لذلك العلم.

هذه الأطروحات تقودنا إلـى القـول بـأن الجـابري ينـسج أيـضا علـى منوالها بخصوص العلاقة بين الفكـر و الواقـع و حتـى و ان كـان ذلـك غيـر

مصرح به في النص .اذ الملاحظ أنه يميز في الفكر بين "الحقل المعرفي"و"المضمون الإيديولوجي" .الأول هو المادة المعرفية الخالصة، وهي عنده مستقلة استقلالا تاما عن الواقع،و تخضع ،في تطورها لقوانين داخلية خاصة بها،وهي تميل –في عصر معين على الأقل– نحو الثبات والوحدة التي تذوب على سطحها جميع أشكال التناقض.أما الوجه الثاني للفكر فهو الوظيفة الإيديولوجية التي يمكن أن تؤديها المادة المعرفية .هنا نلمس الارتباط بالواقع و يبرز التعدد و الاختلاف الذي لا يمتد– بالضرورة– ليشمل"الحقل المعرفي" الذي يبقى متعاليا و يخضع لقوانين ذاتية خاصة به. و في هذا السياق نقرأ للجابري ما يلي :

"الإشكالية النظرية التي تأسس وحدة الفكر هي أساسا إشكالية معرفية بمعنى أنها نتيجة تناقضات حقل معرفي معين، و بالتالي فهي تظل قائمة مادامت الشروط المادية و الابستيمولوجية التي تأسس ذلك الحقل المعرفي قائمة . أما المضامين الإيديولوجية التي توظف فيها المادة المعرفية التي يقدمها نفس الحقل المعرفي و داخل نفس الإشكالية فهي لا تخضع للتناقضات المعرفية،بل لتناقضات و صراعات أخرى (إيديولوجية) تجد أصلها و منبعها لا في درجة تطور المعرفة و جهازها، بل في المرحلة التي يجتازها المجتمع من التطور".و هذا يعني على مستوى درجة التطور أن "المحتوى المعرفي و المضمون الإيديولوجي اللذين يحملهما فكر واحد ... غالبا ما يكون أحدهما متقدما و الأخر متخلفا"[1] .

وتجدر الإشارة أن هناك مستويات فكرية كالفكر الفلسفي و الفكر الرياضي ..و المضامين الإيديولوجية للتراث أين "يكون الاستقلال النسبي للفكر يميل نحو المئة في المائة". و بالجملة فان "الربط الميكانيكي بين أجزاء الواقع الفعلي و الصورة التي يعكسها الفكر عنه عملية مضللة، والنتائج التي تترتب عنها نتائج فاسدة".بل ان مفكرنا يذهب إلى حد القول أن

---

[1] الجابري،نحن و التراث،ص 30.

إيديولوجيا ما –دينية مثلا– "لا تعبر عن الواقع الاجتماعي الطبقي الذي يؤطر معتنقها اليوم ،و لا تعكس ...أية مصالح طبقية معاصرة"[1].

هذه إذن خطوات المنهج و الرؤية التي يصدر عنها الجابري الذي يريد أن يتجاوز التناول الإيديولوجي للتراث،فهل تعتبر هذه الأدوات المنهجية المقترحة متحررة من كل توجيهات "سلفية" مسبقة،و قادرة بالتالي أن ترتفع به إلى مستوى القراءة التي ينشدها؟

على الرغم من نقده لما أسماه بالقراءات "السلفية" للتراث السائدة في الخطاب العربي الحديث و المعاصر،و رغم التشديد على ضرورة التعامل الموضوعي مع صحائف تراثنا بتركها تفصح عن نفسها،و أرغامها أحيانا لتكشف عما تريد السكوت عنه،فانه بات واضحا،من خلال العرض السابق ،أن مفكرنا يستلهم،بخصوص المنهجية،بعض أطروحات الاتجاه البنيوي الذي يهدف إلى تحقيق قراءة محايدة إيديولوجيا. و مقياس القراءة العلمية لدى هؤلاء هو الالتزام بحدود النص و إنارته بإبراز ما هو ظاهر فيه من دلالات و جعله ينطق بما أرغم على السكوت عنه. فالنص عندهم– أي أنصار الاتجاه البنيوي– ليس مغلقا. انه إمكانية حبلى بالمعاني و به أبواب و نوافذ كثيرة ليدخله القارئ من أية جهة يشاء شريطة أن يتحرر "من المسبقات التراثية و الرغبات الحاضرة". غير أن دراسة التراث ليست في الحقيقة بمثل هذه السهولة ،فالمادة التراثية بكل رواسبها مباطنة لذات الباحث الذي لن يستطيع ،مهما كانت الراية التي يلوح بها،تجاوز العوائق الذاتية المتمثلة في منظومة القيم التي يحملها ،سواء تلك التي يمكن الرجوع بها إلى التراث نفسه،موضوع الفحص و النقد، أو تلك التي تجد أصلها في "(الماضي– الحاضر)الأوروبي".من هنا يمكن القول أن الأدوات المنهجية التي يرتكز عليها المشروع النقدي للأستاذ الجابري لا تكفي وحدها لجعله

[1] الجابري،إشكاليات الفكر العربي المعاصر،(بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية،ط1 ،1994)ص14-15 .

متحررا من كل انتماء مـذهبي- إيـديولوجي، و مـن ثمـة قراءتـه للتـراث لا تمثل الحق كله،بل إنها واحدة من ضمن قراءات أخرى ممكنة أيضا.

إنها قراءة أساسها الإصرار علـى ضـرورة تركيـز النقـد علـى الفكـر كأداة،و حصر مـسألة التحـديث فـي العقـل بعيـدا عـن البنـي الموضـوعية الأخرى ما دامت تفصل بـين الواقـع "الحقـل المعرفـي" الـذي يخـضع، فـي نظرها لقوانين ذاتية خاصة به.

كانت هذه بعض الملاحظات المتعلقـة بـالمنهج و الرؤيـة التـي تـؤطره في تصور الجابري، غير أن ثمة أمرا يحتاج التوضـيح.ذلـك أن مفكرنـا رغـم أنه ينظر بعـين الرضـى الـى تلـك الخطـوات و القواعـد المنهجيـة الـسالفة الذكر،إلا أنها ستبقى مبتورة في نظره ما لم تطرح ضـمن شـبكة مـن المفـاهيم الإجرائية .انه ينطلق من قاعـدة عامـة خلاصـتها "أن قـضية المـنهج سـتظل ملتبسة ما لم تطرح،أولا و قبل كل شيء ،على أنها مسألة مفاهيم"[1].

---

[1] الجابري الخطاب العربي المعاصر،ص14 .

خلاصة و تعليق:

1- علامة أساسية تميز الفكر العربي الحديث و المعاصر هي اشتغاله على موضوع التراث و اتخاذ موقف منه سواء كان الموقف رفضا أم قبولا له غير مشروط،أو حتى بحثا على صيغة توفيقية تجمع بين عناصره الحية و بين فكر العصر و منطقه لينصهر وعي الماضي والحاضر معا في كل واحد منسجم يسمح للعرب بأن يكونوا أمة ذات كيان خاص لكنها في الوقت نفسه أمة معاصرة ومتجددة باستمرار،و بالتالي قادرة على مواجهة أسئلة الحاضر و المستقبل على السواء.

و في هذا السياق العام، و منذ بداية الثمانينات على الأقل، بدأت تظهر في الساحة الفكرية محاولات جديدة لمقاربة الظاهر التراثية بتوظيف مناهج و مفاهيم أفرزها التحول العلمي و الفلسفي في الغرب ، بعضها ينتمي إلى الحداثة، وبعضها الآخر يؤسس ما يعرف بخطاب ما بعد الحداثة أي خطاب النصف الثاني من القرن العشرين.و يعد المشروع النقدي الذي أنجزه المفكر المغربي محمد عابد الجابري واحد من المحاولات الأكثر جرأة و لمعانا في هذا المجال كونه يروم الكشف عن الآليات المعرفية المكونة للعقل العربي و ذلك بتطبيق منهج جديد هو التحليل الايبستيمولوجي الذي يجمع بين التحليل التاريخي و المعالجة البنيوية أي بين التراكمي و التزامني في الوقت ذاته. وتتمثل جدية النقد عند الأستاذ الجابري في طموحه ،أي سعيه إلى هدم العقل الذي ساد في ثقافتنا منذ عصر التدوين إلى اليوم باعتباره عقلا معياريا،جامدا و مقلدا، و من ثم المساهمة في تعديله أو إنشاء عقل عربي سائد جديد يقوم على أسس عملية في إنتاج المعرفة و تحصيلها.فالأمر كما هو واضح هنا يتطلب طرح مشكلة الأسس أولا و الشروع في عملية إعادة التأسيس من خلال قراءة ناقدة للنظم المعرفية في الثقافة العربية ،قراءة رسخت الاعتقاد لدى صاحبها بأن ما ننشده اليوم من تحديث لا يمكن أن يتم إلا بممارسة العقلانية النقدية التي

تكتسب بالانفتاح على الانجازات العلمية و المنهجية المعاصرة و الانتظام في النموذج الثقافي الذي تبلور مع جهود ابن باجة و ابن رشد و الشاطبي وغيرهم من مفكري المغرب و الأندلس.

وهنا يجب الاعتراف بأن هذا الطموح الذي يميز مشروع نقد العقل العربي كان له الصدى المدوي فأصبح الجابري عنصرا فاعلا في الساحة الثقافية لا بسبب غزارة إنتاجه فحسب،بل كذلك بسبب الحضور القوي لهذا الإنتاج في أوساط فكرية متعارضة الاتجاهات الأمر الذي يمثل في الحقيقة مبررا قويا للاهتمام به .إذ ليس ثمة ما يثير الفضول و يربك التفكير حقا مثل الدعوة إلى العقلانية النقدية و استلهام آراء ابن الصلاح و وضع الشاطبي و ابن تيمية في الخط الرشدي. انه الجمع بين المتناقضات الذي يميز النصوص الجابرية التي فيها أيضا من سحر البيان ، و العرض المنهجي المحكم ،و القدرة على المراوغة و الإغراء، ما يسمح لها بمحاصرة القارئ و إضعاف ملكته النقدية الشيء الذي يجعل مقاومة تلك النصوص بالإلحاح في مساءلتها شرطا لازما للتحرر منها .فالتحرر من خطاب الجابري هو الخطوة الأولى للكشف عن تناقضاته ،و بالتالي عن محدوديته، لأنه في الواقع لا يتضمن في عمومه مقالة الكمال باستثناء المنهج.

لقد تناول الجابري العقل العربي المجرد – النظري –كما جاء في البنية و التكوين دون الالتفات الى العقل العلمي الذي تم درسه في الجزء الثالث من المشروع :العقل السياسي العربي :محدداته و تجلياته الذي هو في الواقع يختلف عن الكتابين اللذين سبقاه سواء من حيث الموضوع أو من حيث المنهج .

2- تعليق :

و أمام الاصرار على تأكيد جدوى مسألة التلوين فانه لا مناص من دفع المنطق الى أبعد حدوده .ان أمر "التبيئة" لا يخرج في الحقيقة عن أحد احتمالين: اما أن تكون "التبيئة " مطلقة بحيث يفرغ المصطلح تماما من حمولته المعرفية و هذا لن يشكل تعديا واضحا على حرمته فحسب بل سيضع "اجرائية" موضع شك أيضا . و اما أن تكون "التبيئة" مرادفة للترجمة.و في هذه الحالة فلن يكون ثمة ما يثبت انفلات الجابري من المواجهات "السلفية" و يغدو رفضه للمناهج و القراءات العربية الأخرى فاقدا لرصانته ان لم يصبح لاغيا ما لم يسيطر عليه هو الآخر نموذج معين في التفكير.وفي سياق هذا الاحتمال الأخير يمكن القول أنه رغم حاجة الفكر العربي الى تمثل تلك المفاهيم و المقولات المترجمة إلا أن هذه الأخير قد لا تكفي وحدها لخلق وعي فعال و ايجابي يمكن أن ندخل من خلاله إلى ربيع حضاري جديد كأمة مساهمة فعالة،خاصة و أن تلك المفاهيم و المقولات هي في نظر البعض لم تحض بعد بترجمة صحيحة سواء للجابري أو لغيره من الكتاب العرب الذين لازالوا نخبويين إلى أبعد الحدود .يقول هشام شرابي :

« و لذا فان "علم أثار" فوكو عند الجابري،و سيميائية بارط عند الخطيبي،و تفكيكية ديريدا عند بنيس تندرج كلها في اللغة الجديدة دون حدوث "ترجمة" دقيقة – الأمر – الذي أدى إلى حصر هذا المنهج النقدي في دائرة ضيقة من المثقفين،و تسويق أنماط الفكر الغربي الرائجة»[1].

و الحق أن قضية " التسويق" هذه ليست بمثل الخطورة التي يتصورها البعض (أنور الجندي نموذجا)،لأن "النهضة الحقيقية هي في نفس الوقت ،بعث لبعض اللحظات الممتازة من الماضي ،و اندفاع باتجاه

[1] هشام شرابي،النظام الأبوي و إشكالية تخلف المجتمع العربي،ترجمة محمودة شريح(بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية،ط1 ،1992 م)ص142 ،و التخطيط غير وارد في الأصل.

المجهول ،و تأكد للحرية الخلاقة ، وهذا يفرض علينا نحن العرب التخلي عن جزء من كياننا"[1] . إن من طبيعة التفكير البشري القياس على "مثال سبق" و لا غرابة في توفر مستوى معين من المرونة يؤهل لاقتباس العناصر الحية،بكل وعي و توظيفها كجسر يعبر من خلاله إلى العصرنة والتحديث، حتى و لو كانت العناصر تنتمي إلى مرجعيات مختلفة.و بالتالي فان محدودية الأستاذ الجابري لا تكمن في اختباره نموذجا معينا بقدر ما تكمن في عدم تماسك هذا الخطاب و في نوع النموذج الذي اتخذه معيار للعقلانية.فمن جهة نجد مفكرنا"يتبنى سلفا تصورا معينا للعقلانية يريد أن يقوم من خلالها العقلانية العربية الإسلامية" و في هذه الحالة لا ريب إننا سنتحرك بموجب "آلية القياس نفسها،قياس الغائب(العقل العربي) على الشاهد (العقل الغربي)، فنفكر بالتالي حسب الطريقة التي ننتقدها و نتعرض عليها"[2].

من الواضح إذن أن الاقتصار على تعاطي أطروحات النزعة الابستيمولوجية التي يصدر عنها مفكرنا هو أمر يصرف العقل لا محالة عن الوظائف الأخرى التي يمكن أن يؤديها ويختزل تجليات العقلانية في العلوم وحدها مع أن العلم لا يعدو أن يكون مجرد مظهر من مظاهر الفاعلية العقلية التي تتسع لتشمل ميادين كثيرة لا تقل أهمية كالفلسفة و الفن والايديولوجيا. لذلك الاكتفاء بالتناول الابستيمولوجي للعقل العربي بوصفه مجرد أداة للعقل ناقصة بالضرورة، لان العقل في الحقيقة "ليس... مجرد تقنية أو أداة أو فعالية ،و لا هو أيضا مجرد استخلاص عدد لا نهائي من القواعد" و لكنه "نمط وجود وجه من أوجه الكينونة"،أي "ملكة تمكننا من أن نتأمل و نفهم و نولد المعنى"[3].من هنا تظهر مبررات الدعوة" إلى أن نعيد النظر بالمفهوم الابستمولوجي و العلمي للعقل، ذلك المفهوم الذي يلغي كل

---

[1] Hicham djait ‹la personnalité et le devenir Arabo-islamique‹(paris :édition du seuil‹1974)‹p134.

[2] علي حرب، مداخلات: مباحث نقدية حول أعمال: محمد عابد الجابري [و آخرون](بيروت :دار الحداثة للطباعة و النشر و التوزيع، ط1 ،م1985)ص28-29 .

[3] علي حرب، مداخلات: مباحث نقدية حول أعمال: محمد عابد الجابري [و آخرون]المرجع السابق ،ص 32-33 .

ما أنتجه العقل من الأفكار و الرؤى و التصورات"[1] التي لا تنتمي إلى الحقل العلمي الصرف.

كان تحديث المجتمعات العربية يتوقف على نقد الماضي و الحاضر معا ،فان الأمر يفرض أن يكون للفعل العربي رسالة تنويرية شاملة،بحيث يمارس النقد ليس على محور التراث فحسب بل أيضا يفكر في الواقع لا بمنظار تبريري و انما بمنظار عقلاني ناقد يخلخل كل ما هو جامد ومتعفن، و يعد بالتحول،ويوفر هامشا كافيا من الحرية. و الشرط اللازم لذلك هو أن لا يتخلى الفكر عن رسالته من حيث هو أداة للتغيير،أداة للعتق والإصلاح. فالممارسة الفكرية التي تتعالى عن الواقع باسم الموضوعية العلمية لن تذهب أبعد من السكوت عن الوضع القائم أو تناوله تناولا نقديا مقتضبا ،خجولا و مترددا كما هو الحال عند الأستاذ الجابري.إن الاحتواء الكلي للفكر من طرف العلم قد يحوله إلى أداة لتبرير الوضع الراهن و تكريسه.

هكذا يبدو واضحا أن الحاجة تدعو فعلا إلى تحرير العقل بالبحث عن مفهوم واسع له لا يحصره في زاوية ايبستيمولوجية ضيقة كما هو الشأن لدى الجابري الذي أعطى الأولوية لتحديد علامات اللاعقل في الثقافة العربية الإسلامية من منظور ايبستيمولوجي صرف مختصرا البدائل الضرورية لإخراج العقل العربي من الانسداد في الدعوة إلى ممارسة العقلانية النقدية . وبالرغم من ذلك تبقى العقلانية قيمة ايجابية مطلوبة اجتماعيا ليتحول بها الإنسان العربي من حالة الاسترخاء الفكري و الوعي الزائف ،إلى مستوى آخر من الوعي يسير باتجاه الولاء للحداثة و التغيير، وتلك هي المسؤولية التاريخية الثقيلة الملقاة على عاتق مفكرينا. يقول عبد الله العروي:

---

[1] المرجع نفسه،ص35 .

"إذا كان لتجارب الأمم من مغزى،فإنه لن يصلح إلا بصلح مفكرينا اختيارا لا رجعة فيه :المستقبل عوضا عن الماضي و الواقع عن الوهم،و جعلهم التأليف أداة نقد و انتقاد لا أداة إغراء و تنويم"[1].

وبعد ان المسافة الزمنية الممتدة من منتصف القرن الثاني الهجري إلى منتصف القرن الثالث الهجري هي الفترة التي بدأ منها و انتهى عندها التحليل الايبستيمولوجي للعقل العربي لدى الجابري. إنها الفترة المعروفة ب "عصر التدوين الذي يفرض نفسه تاريخيا كإطار مرجعي لما قبله و ما بعده "وفيه ولدت "العلوم العربية الإسلامية و ما بعده"و فيه ولدت "العلوم العربية الإسلامية كاملة"،و فيه أيضا "تشكلت بنية العقل العربي"وظهر "تعدد الحقول الأيديولوجية و النظم المعرفية في الثقافة العربية"[2].

[1] عبد الله العروي،الايديولوجية العربية المعاصرة،تقديم مكسيم رودنسون ترجمة محمد عيتاني(بيروت:دار الحقيقة،ط3،1979 م)ص16.
[2] الجابري،تكوين العقل العربي،أنظر الصفحات.71/334/61 .

الفصل الثاني
النهضة بين الماضي البعيد والمستقبل الواعد

أوّلا: المبرارات المعرفية للخطاب النقدي.

ثانيا: الجابري وأسئلة نقد النهضة

ثالثا: إشكالية السؤال النهضوي ووجوب نقده لدى الجابري

أولا: المبررات المعرفية للخطاب النقدي

1. الانحطاط العربي مبرر للخطاب النقدي:

إن الفكر العربي، ومنذ عصر النهضة وإلى يومنا هذا، لا يزال يطـرح علـى نفسه وبشكل عام نفس الإشكالات والطروحات التـي شـكلت بـدورها المنطلقـات والمرتكزات الأساسية لكل التيارات الفكرية والسياسية التي برزت، إنها لا تزال تحدد الملامح الفكرية لعالمنا العربي.

وبالنسبة للثقافة والمعرفة بشكل عام، لم تنفصل منـذ ذلـك العهـد عـن تلـك الإشكالات والمسائل، وإن وجدنا هناك فرق أو اختلاف، فإنما يكون عرضيا مـرتبط بمقتضيات المرحلة وطبيعة الظروف التي أنتجت هذا التيار أو ذاك.

إن العرب والمسلمين منذ القرن السادس عشر عاشوا أفرادا وجماعات وقبائـل وفئات، بدرجات مختلفة، ومن مواقع متنوعة محنا عديدة ومآسي كثيـرة وأوضـاعا معقدة في شتى المجالات والميادين المادية (الحياتية) والمعنوية الرمزيـة (الوجدانيـة والمقدسة).

ولا يمكن أن نجعل الغرب بمنأى عن هذه الوضعية لأنه يعتبر المسؤول المباشر أمام التاريخ، هذا الأخير الذي حدد بداية الهبوط والانحطـاط فـي العـالم العربـي والإسلامي بحملة نابليون واحتلال الجزائر وحماية تونس والمغرب، وانتداب الـشام واتفاقيات **سايكس بيكو**...إلخ، وغيرها كثير من المعطيات والأدلة التي تكشف عـن الواقع العربي والإسلامي الذي ميزته الحروب والأزمات والتضحيات وهدر الكثيـر من الطاقات المادية والبشرية والثقافية وحتـى الرمزيـة (الـزمن الـذي فـات ولا يُسترجع).

وإذا لم يفهم هذا الوضع على حقيقته، يكون العرب والمسلمين سببا مباشرا آخر، ولكن هذه المرة من أسباب "**العقم التاريخي**" أو "**المأزق التـاريخي**"* لهـم (العـرب

---

*. أنظر: أحمد جدّي: محنة النهضة ولغز التاريخ ، مركز دراسات الوحدة العربيـة، بيـروت، أفريـل 2005، ص11.

والمسلمين) لأنهم ومنذ القرن السادس عشر وهم يبحثون ويجتهدون عن ربيع العرب والمسلمين الذي لم يأت إلى الآن.

وقد لا يأتي، مادام الفكر العربي والإسلامي لم يحقق المعادلة المطلوبة لحل هذا الإشكال.

يبدو من الوهلة الأولى أن المعادلات كثيرة، "**فالعروي**" يعتقدها في المصالحة مع التاريخ "**وعلى الحرب**" في التفاعل والانفعال مع الواقع و"**جعيط**" في "**الموازنة بين الأنا والآخر**" و"**الجابري**" و"**أركون**" في نقد العقل...إلخ. في حين أنها واحدة ولكنها قد تأخذ صورا وأشكالا مختلفة

فالفكر العربي لم يتخلص بعد من أسئلته التاريخية، ولا يزال السؤال الماضوي والذي يعتبر من نتائج الفكر الأزموي الذي خلفه الفكر النهضوي حاضرا إلى حدّ الآن.

كما أن الدولة العربية لم تنشأ بفعل حركة التحرر والاستقلال، على اعتبار أن الأولوية لم تكن لمشروع دولة بل كانت دائما موجهة صوب القمة، وكيفية الوصول إلى السلطة. "وعند وصول النخب إلى السلطة كانت أمام أو في عمق الأزمة الفكرية والسياسية المتمثلة في مواجهة قضايا حقيقية ومعقدة ومتكاملة ومرتبطة ببعضها مثل كيفية القضاء على الإرث الاستعماري، وكيفية بناء الدولة الوطنية والدولة القومية وكيفية ضمان كرامة الإنسان العربي المسلم..."[1].

قد لا يختلف اثنان من أن النهضة العربية في العهد الحديث أو الحركات الإصلاحية، باختلاف رجالاتها، وتنوع منطلقاتها أنتجت طروحات لا حصر لها، طروحات تختلف باختلاف أصحابها ومشاربهم الفكرية والطائفية وحتى السياسية، إلا أنها وفي الأخير لم تعمل إلا على زيادة تبعية العرب وضعفهم فتقلص دورهم التاريخي، ولم يعد لهم أي دور في صناعة أو المشاركة في أي قرار، وكأنهم فقدوا موقعهم ومساحتهم في خارطة العالم.

---

1. أحمد جدّي، مرجع سابق، ص 12.

ونتيجة لهذا الوضع، وقع الإجماع ، إجماع العرب والمسلمين من خلال المفكرين، والفقهاء والأدباء والأعيان وحتى الحكام على أفول شمس العرب والمسلمين.

لقد فشل فكر النهضة إذن، وأصبحت أي محاولة لتتبع المسيرة المعرفية للفكر العربي منذ عصر النهضة، تجعل الباحث مشدود بعوامل تاريخية تعرضها عليه رهانات الحاضر الذي يعيش فيه لأن قراءة هذا الباحث ستتأثر لا محالة بالمرحلة التي يتواجد فيها، وهي طبعا مليئة بالتناقضات والصراعات.

واجهت دولة الاستقلال في الوطن العربي، مشاكل الإرث الاستعماري، كمرحلة تاريخية لم يتم فيها الحسم حول المسائل الاجتماعية الحادة، إلا أنها ومع مطلع السبعينات بدأت تفرز أصنافا جديدة من الخطابات في مسألة التعليم والممارسة السياسية والحريات الفكرية والعقائدية والاجتماعية، لعل الواقع العربي والإسلامي المزري فرض نفسه أخيرا، فأصبح منطلقا لتلك الخطابات والنصوص الفكرية.

وبدأ الإطار الثقافي والاجتماعي لدولة الاستقلال، يتغير ويتحول شيئا فشيئا، وتجاوز الحدود الجغرافية والسياسية ممهدا الطريق لخطاب فكر اجتماعي وسياسي يختلف عن خطاب السلطة "**وطرحت مسائل جديدة، فكرية وسياسية في معارضة خطاب السلطة وممارساتها المختلفة في النسيج الاجتماعي.... ككل**"...[1].

هذه الوضعية دفعت جملة من النقاد، للقيام بتحليل هذا الفكر كإطار عام تتحرك فيه كل التيارات بكل توجهاتها وجذورها الاجتماعية، فلم يعمل هؤلاء النقاد على التفسير والتحصر على الوضع كما فعل معظم رواد النهضة، وإنما قفزوا على هذا المستوى في محاولة ربط الفكر بالواقع الذي أنشأه.

يحاول الخطاب النقدي أن يبحث عن مصداقية هذا الفكر في استيعاب واقعه ومحاولة تجاوزه، لأن الفكر العلمي في نظره معطل مشلول.

1. د. أحمد جدّي، مرجع سابق، ص 143.

فأزمة الفكر العربي المعاصر، تتمثل أساسا في عدم ارتباط إشكالياته بـالواقع، وهذا ما جعل الفكر يعجز عن إنتاج المعرفة أو بمعنى آخر إنتاج النظرية.

وعلى هذا الأساس يصبح فشل الفكر مرهون بتجاوز إشكالات واقـع الإنـسان العربي، فكيف نفسر إذن إخفاق الفكر النهضوي؟ الذي لم ينتج سوى خطابات حـول الأزمة دون الوصول إلى النظرية.

يتمثل الخطاب النقدي (والذي جاء كبديل للخطاب النهضوي وعقب فشله) فـي بروز زمرة من المفكرين الذين ظهروا في السبعينات والثمانينات وقد تجلى لنا خطاب هؤلاء النقاد في محاولتهم "**إعادة النظر في طبيعة العقل العربـي**"[1]، والبحـث عـن مظاهر أزمة هذا الفكر وعدم قدرته في صياغة مشروع ثقافي ومعرفي يكون قاعـدة المشروع الاجتماعي الذي تصادق عليه كل التيارات ولو بحدّ أدنى.

فيجتمع الشتات الفكري بالرغم من وجود التمايز والاختلاف بين مختلف أقطاب هذا الخطاب أو بمعنى معرفي ونظري أكثر، هذا التيار.

وهذا ما ذهب إليه كل من **عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، محمد أركون، برهان غليون، عبد الكبير الخطيبي، هشام شرابي، طه عبد الرحمن، أبـو يعقـوب المرزوقي، جورج طرابيشي، حسن حنفي، إلياس مرقص، طارق البشري، صـادق جلال العظم، ناصر حامد أبو زيد، علي الحرب....**

إضافة إلى جيل ثاني من النقاد أمثال: **علي أومليل، سالم يفـوت، كمـال عبـد اللطيف، عبد الإله بلقزيز، محمد وقيدي**...إلخ.

أخذ هؤلاء نقد الفكر على عاتقهم ليتم الكشف عن مظاهر التعطل والنقص فيـه وفي عدم تمكنه من إنتاج خطاب علمي يعكس واقعه ويبني مفاهيم أصيلة نابعة مـن الثقافة التي بتحرك في مسارها وانطلاقا من إشكالاتها وانشغالاتها الأساسية.

---

1. حسن حنفي: المصادر الفكرية في الفكر العربي المعاصر، حصيلة العقلانية والتنـوير فـي الفكـر العربـي المعاصر، ص 55.

يقوم الخطاب النقدي بنقد التجربة العربية منذ عصر النهضة إلى غاية الهزيمة العربية 1967* التي اعتبرت كمؤشر للهزيمة السياسية وبالتالي الفكرية، فـ "العقل العربي تنبه لقصوره حين صدعته تلك الهزيمة، لكن الثمن الذي دفعه كان باهظا جدّا، ويبدو أنه سيظل يدفع الكثير حتى يصبح قوة فعالة ومؤثرة وقادرة على قيادة العرب باتجاه التقدم، فتحسس الناس لهول الفاجعة وإخفاق معظم الطروحات الطائفية على السطح العربي آنذاك، واستيقاظ صورة الماضي المدبجة بوشم الانتصارات الكبيرة، جعلهم يدركون أن خللا ما قد طرأ في مسار الزمن العربي وأنه لابد من العودة إلى الماضي من جديد لمعرفة أصل ذلك الخلل، وتصحيح المسار المذكور"....[1].

إن مظاهر الإخفاق والفشل تلك أنتجت الحركة النقدية التي ستقوم بعمل مزدوج:

1. نقد الواقع الاجتماعي والسياسي.
2. نقد الثقافة والفكر.

لكن نقد الواقع الاجتماعي ككل أصبح مرهون بنقد الخطاب الفكري الذي يعكس هذا الواقع، وبات من المستحيل نقد الواقع دون نقد الفكر الذي يعبر عنه.

فلابد للخطاب النقدي أن يتسلح بأدوات منهجية ومعرفية قادرة على حمل مهمة النقد التي تتمثل أساسا في إنتاج خطاب علمي يدرس الواقع بموضوعية، لأن هذا الأخير قد يحجبه فكر معين يحمي الخطاب السائد خاصة منه السياسي.

والفكر العربي المعاصر يمثل في أغلب تجلياته خلفية معرفية للخطاب السياسي والإيديولوجي السائد، وقد يعتبر هذا عائقا في وجه قيام الحركة النقدية، لذلك انتهجت هذه الأخيرة منحنى منهجي ومعرفي مختلف "بصياغة نمط مغاير من الخطاب يمكن من التأليف والمواءمة بين الأفكار الغربية وطرائقها، لا سيما ما ارتبط منها بالعلوم

---

*. هزيمة العرب أمام إسرائيل في حرب جويلية 1967 من نتائجها الفكرية مراجعات معرفية ناقدة للعقل الديني والفكر العربي.... ما سمح بتأسيس الحركة التي ظهرت مع نهاية السبعينات والثمانينات (الجابري، اركون، طرابيش...إلخ)

1. حامد خليل: أزمة العقل العربي، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، 1992، ص 33.

الاجتماعية والماركسية والبنيوية والدراسات النسائية وما بعد البنيوية (أي النظرية التفكيكية)"[1].

فالخطاب النقدي، ليس بديلا فحسب للخطاب السائد بل يتعدى ذلك إلى جعل هذا الأخير (الخطاب السائد) موضوع دراسة وتحليل وتفكيك لإبراز عجزه عن مسايرة الواقع وإنتاج نظرية متكاملة بمفاهيم واقعية وتاريخية وثقافية إن "الممارسة النقدية أو القراءة العلمية من شأنها تزعزع دعائم النظام المسيطر للمعرفة الحالية"[2].

يمكن إذن اعتبار الحركة النقدية، حركة جديدة على اعتبار أن روادها هم "أصحاب منهج أكثر من أصحاب نظرية... ذلك أنهم منشغلون بترويج منهج نقدي أكثر من انشغالهم بابتكار نظرية أصيلة"...[3]

المهمة المعرفية تكمن إذن في الاستعانة بالخطاب النقدي ليس لطرح البديل عن الفكر السائد وإنما لنقده والكشف عن مظاهر تعطله وعدم نجاعته في إنتاج خطاب علمي منذ عصر النهضة.

هذا ما يمكن استنباطه عند قراءتنا لأهم رواد هذه الحركة النقدية، في الكشف عن الخلل المعرفي والابستمولوجي الذي يعيق هذا الفكر على إنتاج خطاب موضوعي علمي، وإبراز خاصيته الأساسية والتي تشترك فيها كل تياراته باختلاف مشاربها الفكرية، فانطلاقا من النقد "تعاد الأمور إلى نصابها، فتكون مهمة الفكر في المقام الأول هي القراءة والفهم، والعالم إنما يتغير بقدر ما تتغير أدواته المفهومة، وهذه المهمة هي مهمة نقدية تقوم على تفكيك عوائق الفكر وآليات عجزه، أو على تعرية ممارساته الباطنة والمعتمدة، لإعادة تركيب الواقع من جديد بتحرير الفهم من التهويمات الإيديولوجية والعقلية الشعاراتية أو اللغة الرسولية والتبشيرية"[4].

---

1. هشام شرابي: النظام الأبوي وإشكالية المجتمع العربي، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ص 127.
2. هشام شرابي، نفس المرجع، ص 135.
3. نفس المرجع، ص 139.
4. علي الحرب: الفكر والحدث، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1997، ص 15.

إن مسألة نقد النهضة وما انبثق عنها من أفكار أخفقت في تحقيق ما كانت تدعو إليه، تبدو وكأنها محور اهتمام وصلب موضوع الحركة النقدية، هي فعلا كذلك، ولكن بمجرد التحليل والتمعن في الخطاب النقدي، نلمس مساءلاته حول علاقة تلك الأفكار بالواقع والوعي والتاريخ، فهناك وجهان لتلك النصوص النقدية:

1. نظرية المعرفة في الفكر العربي بصفة عامة.

2. إشكالية السؤال التاريخي الذي حرك هذه النظرية.

والسؤال التاريخي لا يتحرك، ولا يمكن استنطاقه بمنأى عن الواقع الاجتماعي الذي صنعه والذي لا محالة يحمل سؤاله السوسيولوجي.

فالقول بالمأزق والإخفاق التاريخي للنهضة هو بالأساس اعتراف ضمني بالإخفاق المعرفي والفلسفي (لا سيما العلوم الإنسانية والاجتماعية) التي لا تزال عاجزة في تحقيق حدودها المعرفية في إطار إنتمائها الواقعي، الثقافي، الاجتماعي والسياسي...

إن الحديث عن المشروع الحضاري العربي، في ظل استمرار الإخفاق بتغييب مؤشر الواقع يجعلنا نؤكد أن العلوم الإنسانية والاجتماعية بالأساس تحمل المفتاح المعرفي الذي يمكن العرب من تجاوز هذا التعثر الذي لحق بهم طيلة عصر الانحطاط، وقد كانت محاولة ابن خلدون مؤشر على ضرورة تدارك الوضع باستلهام الحس التاريخي وضرورة إدراك قوانين التاريخ التي تسمح من خلال الوعي بها، باستعادة المبادرة التاريخية، لكن الزمن لم يتوقف فجاءت ساعة الأفول واتسعت رقعة التقهقر والتخلف، ولحق الضعف بالأمة في الثقافة، والفكر والسياسة والاقتصاد، وأصبحت تفقد شيئا فشيئا مبررات وجودها التاريخي، فكانت الفرصة سانحة وسهلة مكنت الحضارة الأوروبية من الصعود وافتكاك الريادة وهذا في القرن الخامس عشر.

فبالموازاة مع بداية انحطاط المسلمين بدأت شمس هذه الحضارة، تشرق من الغرب، بعد الظلام الحالك الذي كان يلفها.

وكان الغرب حينها يحمل تراكم حضاري ساهمت فيه كل الحضارات السابقة لتأتي الحضارة الإسلامية في الأخير لتزيد من حجم التراكم، فتزداد بالتالي فعاليته، إضافة إلى الحسّ التاريخي القوي عند الغرب والذي أفرزته العلوم الاجتماعية التي وعاها الفكر الغربي، ابتداءا من القرن التاسع عشر، وقد تجسد هذا في النظريات والمفاهيم الجديدة.

ليس من المبالغة في شيء القول بأن مفتاح التقدم الذي جعل في الغرب كان بالأساس إدراك الغرب إن الإنسان الذي بدأ يبادر في التغيير كان من الواجب فهم سير وصيرورة هذه المبادرة التي تحققت من خلال مقولات أساسية وعاها الغرب مع مطلع القرن التاسع عشر، وكانت تتويجا لكل المجهود الذي سبق ذلك مع عصر النهضة وفلاسفة التنوير، وقد جاء على لسان أهم روادها **سان سيمون** أنه يجب استحداث علم خاص بالإنسان، يكون بمثابة فيزياء اجتماعية **(أوغست كونت)** تكرس المنهج العلمي في دراسة المجتمع.

إذا العلوم الإنسانية كانت مؤشر ثقيل الوزن وسمة بارزة ظهر بها الغرب بعد نهضته.

إن حال العرب خلال النهضة وعلاقتهم بهذه العلوم كان بمثابة ذلك الهاجس الذي لم يتحقق رغم ما كان يرفع من أصوات لتدارك التأخر من خلال استلهام هذه العلوم.

إننا نعتقد أن إمكانية التجدد الحضاري في الفكر وفي الواقع العربي تتطلب اعترافا بالقيمة التاريخية الكبرى للإنجازات التي بنتها الحضارة الغربية في مختلف مجالات الحياة، وهذا الاعتراف يعد الخطوة الأساسية في باب التفكير النقدي وتجاوز المشروع النهضوي، ودون ذلك "يحصل الانكفاء وتنتعش اللغات المعادية للتاريخ، كما تنشأ المواقف المستندة إلى دوغمائيات مغلقة، وهي حال التصورات الرافضة اليوم للحضارة الغربية ولمشروعها التاريخي في المعرفة والتقنية، وفي تصورها للإنسان والمجتمع والقيم، سواء في بعض توجهات المشروع الإيديولوجي القومي، أم في

مقدمات مشاريع تيارات الفكر السلف المحافظ"...[1]، ولكن طبعا مع ضرورة التمييز بين المكاسب الحضارية الغربية وبين المواقف السياسية والإمبريالية لهذه الحضارة.

من بين عوامل استمرار التخلف في ثقافتنا هو عدم قدرتها على الحسم في الاختيار وعدم وضوح النظرة في العلاقة بمنجزات الحضارة الغربية، لأننا نخلط في أغلب الأحيان بين المكاسب المعرفية للغرب، وهي مكاسب تخص البشرية جمعاء وبين مواقفنا السياسية من الغرب، والمشروع الاستعماري الغربي فندخل في معركة المواجهة دون وعي حدود التداخل الموجود بين المعرفي والتاريخي، وهو إخفاق في الفهم لأننا "لم نستوعب بعد أن العلوم بمختلف مكاسبها ملك للبشرية جمعاء وأنها منتوج بشري مسخر لخدمة الإنسانية، وأن الانخراط في عملية الإنتاج المعرفي في مجال العلوم يتطلب أولا استيعاب التجارب والثورات العلمية المتحققة، ثم العمل بعد ذلك على تجاوزها بإعادة التفكير فيها، وأن كل هذه المسائل لا ترتبط ببشر دون آخرين"...[2].

فعدم التمييز من شأنه أن يسقطنا في كثير من المغالطات وأشباه المشاكل، ولا يدعنا نتقدم في طريق التجديد الثقافي.

لقد أكد على هذه الفروق جاك برك الذي قال بأن انفتاح العرب على العلوم الاجتماعية الغربية "**هو بالتمام صورة معكوسة لانفتاحهم على العصرانية، فعلى مدى اهتمامهم بهذه العلوم، في العمل، وفي الفكر، يكون المقياس الموضوعي لتقدمهم**"...[3].

إذا كانت النهضة أو التقدم على حدّ تعبير جاك برك، مرهونة باستلهام العلوم الاجتماعية من خلال إدراك أهميتها وشرطيتها في تحقيق النهضة، يمكن أن يؤدي بنا هذا إلى ربط التعطل الحضاري، بتعطل هذه العلوم على السواء، وبالتالي فشل النهضة قد يكون أساسا في عدم إدراك هذه العلوم في حدّ ذاتها.

---

1. كمال عبد اللطيف: أسئلة النهضة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، أكتوبر 2003، ص 136.
2. كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص 108.
3. جاك برك: العرب والعلوم الاجتماعية في مائة عام، الفكر العربي، مائة عام، ص 158.

2. نقد مفهوم النهضة:

إن المقاربة المعرفية لكلمة نهضة في الفكر العربي المعاصر، تحتم علينا استحضارها والنموذج الغربي، الذي هو متمثل في وعي العالم العربي وحاضر في مخيلته.

بالرغم من أن النهضة بالنسبة للغرب أصبحت واقعا ملموسا، وتقدما محسوس في شتى الميادين، نهضة ومنذ ميلادها بداية من القرن الخامس عشر وهي على وتيرة متسارعة من الرقي والتقدم دونما توقف أو إنتظار.

هذه التجليات الحضارية الشاملة، أصبحت حلما يراود العالم العربي، ينشده ويبحث عن إمكانية تحقيقه، إلا أن هذا الحلم مرتبط بحلم آخر يتمثل في كيفية الخروج من المأزق التاريخي المتواجد فيه وبالتالي "فالحديث عن النهضة الأوروبية يتعلق بتاريخ متحقق، في حين أن الحديث عن النهضة العربية والمشاريع الإصلاحية العربية هو مجرد حديث عن وعي تاريخي يتجه نحو مرمى لم يصبه بعد..."[1].

لعل تعذر تحقيق النهضة المنشودة جعل كل جيل من الأجيال المتلاحقة يجد نفسه مجبور على مراجعة عصر النهضة، فتُصاغ المشاريع المرتبطة بظروف ومميزات المرحلة التي يكون فيها، لقد "مر على تشكل الأسئلة الأولى، في موضوع تجاوز التأخر التاريخي العربي في فكرنا المعاصر، ما يقرب من القرنيين من الزمن، تبلورت فيهما العلامات والملامح الأولى للتفكير في جوانب هذه الأسئلة في بدايات القرن التاسع عشر، وقد اتخذت في لحظات استوائها الأولى مواصفات محددة، موصولة بشروط الممكن والمأمول في زمن التشكل المذكور.

وتبعا إلى تعقد المجال التاريخي العام وتشابك عوامله الداخلية والخارجية، فقد ساهم التحرك الإصلاحي النهضوي في تعيين حدود وآفاق النهوض المفترض، مبلورا

---

1. كمال عبد اللطيف: مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 14.

إشكالات متعددة في مجال الإصلاح التاريخي الشامل، وكاشفا عمق درجات التـأخر وعمق المعارك المرتقبة في التاريخ العربي المعاصر"...[1].

فكيف تصور الفكر العربي مفهوم النهضة وكيف امتثلت لديه وسائل تحقيقها؟

يعكس مفهوم النهضة حركة الواقع أو برنامجا فكريا، وهذا المفهوم لـم يعـرف وضوحا دقيقا في أدبيات الفكر العربي النهضوي، خاصة في المرحلة الأولى، إلا أن مشروع النهضة العربية الذي تبلور في القرن التاسع عشر لم يتم تحقيقه وتجاوزه في نفس الوقت، مادامت أن النهضة في حدّ ذاتها قامت لتحقيق هدف لم يتحقق بعـد ولا زلنا ننشده إلى غاية اليوم.

كما أن الأوضاع التي قام مشروع النهضة بمحاربتها أو الدعوة إليهـا لا تـزال مطروحة في عصرنا هذا، وربما هي الآن أكثر من أي وقت مضى، دعى مـشروع النهضة إلى تحقيق العدالة والحرية، ونجد هذا في كتاب "العدالة والحرية فـي فجـر النهضة العربية" لعزت قرني.

وكذا فكرة الوحدة والتقدم... وهي مفاهيم في أغلبها جـاءت عقـب الاحتكـاك بالغرب في مراحله الأولى عند الاتصال به، فمشروع النهضة قد استقى كل مفاهيمـه وشعاراته وطموحاته، من أدبيات وشعارات الحداثة الغربية.

لقد لاحظنا هذا الحضور حتى عند حركات الإصلاح الديني التي حافظت علـى قاموس المفاهيم التقليدية في التعامل مع الواقع مثل الحركة الوهابية والتي لم تكن قـد اتصلت بالغرب أما الحركة الإصلاحية التي استهلها الطهطاوي، فقـد بـدأت معهـا المفاهيم الحداثية تعبر عن انشغالات الفكر النهضوي، وأصبح طرح مسائل الواقـع، يأخذ شكل المفاهيم الغربية، مثل المواطنة والبرلمان والقانون وحقوق الإنـسان، لقـد تبنت النهضة العربية مفاهيم النهضة الغربية، إلا أن تلك المفاهيم كانت تعبر عن واقع متحقق في الغرب وواقع يُنشد إلى تحقيقه عند العرب.

---

1. كمال عبد اللطيف: أسئلة النهضة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003، ص 10.

لقد تحقق مشروع النهضة في الغرب، ومن بين نتائجه هو علم الإنسان المرتبط بالواقع (مجال العلوم الإجتماعية) والتي وصل إليها الفكر النهضوي الغربي مـــرورا بفلسفة الأنوار.

أما في العالم العربي، فالمشروع لم يتحقق بعد ليفرز لنا ذلك الخطاب العلمـــي، الذي يدرس الواقع بمفاهيم منسجمة مع هذا الأخير، فقد كان "الوعي بالنهـــضة يـــأتي متأخرا عن انطلاقها أو المسار الذي تنخرط فيه، وهو ما يعرف بالوعي المفوت"[1].

يبدو أن الالتباس الذي حصل في مفهوم النهضة من خلال دلالته وما يحمله من معنى إذا وضع في السياق التاريخي والثقافي للعالم العربي والعالم الغربي، يبين إلـــى حد بعيد أن هذا المفهوم لا يعبر عن نفس الواقع أو نفس الفعل التاريخي.

أظهر **محمد عابد الجابري** أن كلمة نهضة في اللغة العربية لا تعني ولا تعبـــر بشكل من الأشكال عن نفس الكلمة المترجمة إلى اللغة الفرنسية، فهناك " مسافة دلالية كبيرة بين النهضة بمعنى القيام والحركة وهو المعنى في اللغة العربية، وبين المعنـــى الذي تحيل إليه الكلمة في خطاب الحداثة الأوروبية"...[2]، فالدلالة التي تحملها كلمـــة نهضة في أوروبا مرتبط بواقع عرفته أوروبا في القرن الخامس عشر، وهـــي كلمـــة تحمل معنى الولادة الجديدة Renaissance أي الانبعاث الجديـــد أو إعـــادة البعـــث "...تعني النهضة في خطاب الحداثة الأوروبية ولادة جديدة لأوروبـــا حـــصلت قبـــل أربعة قرون، فإن معنى النهضة في الخطاب النهضوي العربي كان يعني وما يـــزال الطموح إلى القيام والنهوض والحركة"[3].

يمكن القول مما سبق، أن النهضة في العالم العربي، كانت مشروعا يراد تحققـــه وليس واقع متحقق.

1.محمد وقيدي، أحميدة النيفر، لماذا أخفقت النهضة العربية؟، دار الفكر، دمشق، 2002، ص 29.

2. محمد عابد الجابري، مشروع النهضة العربية، مراجعة نقدية، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربيـــة، بيروت، 2000، ص 63.

3. محمد عابد الجابري، نفس المرجع السابق، ص 63.

من أجل هذا نجد أن كل كتابات وإسهامات رواد النهضة عبارة عن تبشير ودعوة ومناداة اتسم بها كل المفكرين بكل مشاربهم وطموحاتهم وأفكارهم، فأصبحت النهضة ساحة إيديولوجية تتصارع فيها وعليها كل التيارات الفكرية والسياسية لكسب معركة تمثيلها والنطق باسمها.

لقد عاصر مفكروا النهضة ودعاتها ونظروا إليها كمحنة لابد من تجاوزها، لقد شكلت بالنسبة إليهم لغز صعب وجب فك رموزه، انطلاقا من "حل إشكالية الحاضر والمجهول أو بين الواقع والمستقبل"[1].

فحاول بالتالي كل تيار أن يكون هو ممثل النهضة عوض أن يكون مفسرا لها، أما المفكرون الغربيون لم يختلفوا في معنى النهضة بقدر ما اختلفوا وتنازعوا في محاولة تفسيرها وفهم أسبابها، خاصة مع مجيء علماء الاجتماع الذين حاولوا فهم ما حدث وقاموا بتفسيره كل حسب منطلقاته المعرفية والفكرية.

ارتبط مفهوم النهضة إذن بالتحدي الغربي، فأصبح عندها للغرب وجهين متناقضين ومختلفين، إنه غرب الحداثة والنهضة وغرب الاستعمار والإمبريالية.

ثم بدأت معاني النهضة في الانتشار، وأصبحت مفاهيم مثل العدالة والحرية والتقدم، شعارات جديدة وبراقة إستوحاها الوطن العربي والإسلامي، فنادى بها الطهطاوي وخير الدين التونسي وأحمد خان والكواكبي...وهي في الأصل معاني كانت مفعمة بمعاني الثورة والتصدي للغزو الاستعماري (الوجه الثاني لعملة النهضة الأوروبية)، وهذا ما نادى به مثلا: **الأفغاني ومحمد رشيد رضا**، "وإذا كان عصر النهضة يتحدد وفقا لذلك، بفترة لا تقل عن ثلاثة أرباع القرن، فمن الصعب نتيجة لذلك أن نعثر على خطاب واحد للنهضة، بل نستطيع أن نقول إننا نجد خطابات للنهضة، ربما تتآلف فيما بينها لتصب في خانة واحدة وهي طلب النهضة والحصول

---

1. أحمد جدي، محنة النهضة ولغز التاريخ في الفكر العربي الحديث والمعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص 167.

عليها، إلا أنها وفيما تتطلب ذلك ستمر بطرق مختلفة، ولا نجانب الصواب إذا قلنا إنها متباعدة ومتنافرة كما بدت أحيانا..."[1].

هذا الوضع المتأزم والإشكالي، كان سمة اتسم بها الفكر النهضوي، جعل "أسئلة الإصلاح والنهضة مستمرة... إلى غاية الآن بما أنها متعلقة بنوعية المؤسسات التي يراد تحقيقها ونوعية العلاقة مع الغرب ومع الدين ومع الزمن..."[2].

وهكذا يصبح سؤال النهضة مجرد حلم والنهضة في حدّ ذاتها ليست واقع.

وبالتالي تحليل مشروع النهضة تحليل مبتور، لقد جاء الجيل الثاني من عصر النهضة العربية وهو يطرح أسئلتها ويخفي في مشروعه وعي بعدم تحققها في الواقع.

كان كتاب سلامة موسى "ما هي النهضة؟" من بين مؤشرات التساؤل عن طبيعة النهضة التي كان ينشدها العالم العربي.

وقد إمتثلها سلامة موسى وحاول أن تكون تجاوزا (للعصور الوسطى)، كما تصورها هو والتي كان يراها في فكر القدماء، وقد تساءل في كتابه "**ما هي النهضة؟**" هل هي القيم القديمة؟[3] على أن تكون هذه النهضة هي ترجمة فعلية لاستيعابنا الفكر الأوروبي الحديث، كما استوعب هذا الأخير الفكر والعلم العربي والإسلامي، لأن هذا الأخير كان الأصل في الفكر العلمي.

تلك الأمثلة عن الفكر التنويري والحركات الإصلاحية تجعلنا نؤكد أن الفعل الإصلاحي كان محاولة أخرى، لم تعط أية نتيجة وقد تساءل الجيل الثاني من عصر النهضة، وتقدم بخطوة إيجابية في إنتاج المشروع النهضوي، ولكن هذه المرة، في بعده النظري، بحكم أن هاجس الفكر النهضوي كان منصبا في الأساس (قبل الجيل الثاني) في لماذا؟ لم تتحقق النهضة وليس في دراسة هذه الأخيرة.

---

1. رضوان زيادة، إيديولوجية النهضة في الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 2004، ص 22.
2. أحمد جدّي، مرجع سابق، ص 178.
3. سلامة موسى، ما هي النهضة؟، موفم للنشر، 1990، ص 9.

في بدايات هذا البحث تحدثنا عن **مالك بن نبي**، والذي اعتبره همزة وصل بين مفكري النهضة (المشروع النهضوي)، وبين مفكري النقد (التيار النقدي).

لقد جاء كتاب مالك بن نبي ليطرح السؤال أو الانشغال التاريخي للفكر العربي من جديد ويعبر من الأساس عن حقيقة المشروع الذي لم يتحقق.

ومن خلال كتابه "**شروط النهضة**" عمل فيه على تحليل أسباب إخفاق النهضة وشروط تحقيقها.

يبدو أن مالك بن نبي، تجاوز مرحلة لماذا لم تتحقق النهضة وعمل على كيف تتحقق؟ فالسؤال الأول مخيالي ميتافيزيقي (لا علمي) والثاني يبدو واقعي.

ربط مالك بن نبي المشروع النهضوي بمشروع حضاري يرتفع به الإنسان من فعل التكديس إلى فعل البناء، إنه انتقاد ضمني للمشاريع السابقة، التي لم ترتق إلى تحليل المسألة النهضوية.

لقد كان الفعل النهضوي قبل مالك بن نبي يبحث عن استيعاب المنتجات الحضارية للغرب دون أن يعي كيف تم إبداعها، وهذا ما نتج عنه تكديس كمي لم يحقق البناء الكيفي.

يحدد **مالك بن نبي** مسألة النهضة ويربطها بالجماهير الشعبية (الواقع) فمشكلة الشعب هي "في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته، ما لم يرتفع إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات وتهدمها..."[1].

عملت محاولة بن نبي في تحديد مفهوم النهضة من خلال محاولة معرفة شروطها وعناصر قيامها، وهي محاولة تبحث – كما سبق الذكر– عن شروط قيام نهضة والتي لم تتحقق في رأي **مالك بن نبي**.

---

1. مالك بن نبي، شروط النهضة، الطبعة الرابعة، دار الفكر، دمشق، 1987، ص 21.

يبدو واضحا أن فكر بن نبي يعتبر جسرا لحقبة جديدة لفكر آخر يمثله جيل جديد يحمل تصورا آخر مناهض للفكر النهضوي، ألا وهو الفكر النقدي.

3. تأرجح الفكر النهضوي بين الإصلاح والثورة:

عرف الفكر العربي المعاصر تأرجحا واضحا بين الثورة والإصلاح، حيث أنه ومنذ ثورة عرابي التي تعتبر أول ثورة داخلية لم تستهدف الاستعمار بطريقة مباشرة.

بدأ مفهوم الثورة يأخذ معاني جديدة غامضة في الأصل –في تلك الفترة– لأن المفهوم الطاغي والذي شد وجدان الشعوب العربية وأذهانها يتعلق بمواجهة الاستعمار الخارجي.

ولما بدأت الساحة العربية، تعرف وتطرح قضايا داخلية، والتي اعتبرت جديدة آنذاك (نزاع مع الذات وليس مع الآخر) أخذ معنى الثورة التواءات معرفية وإيديولوجية.

بدأ الخطاب السياسي المعاصر في التعبير عنها، والتعبير عن المسكوت عنه، وأصبح للثورة مفهوم آخر قد يصل إلى مستوى النقيض للمفهوم الأول للثورة.

يشكل مفهوم الثورة حلا لفظيا لكل أزمات الواقع العربي، "ذلك أنه، وفي كل المؤلفات والأدبيات التي شملت تقريبا كل تلوينات الخطاب العربي المعاصر، من إسلامي وقومي وماركسي وليبرالي، كانت تسقط لفظة الثروة كحل سحري لكل شيء ولأي شيء، إذ كانت ترى هذه اللفظة في نهاية المؤلفات الضخمة التي يجلدنا بها الخطاب عند قراءتها بآلاف الصفحات التي تعري الواقع العربي وتتعب النظام العربي...إلخ، وفي النهاية لا تحصل على شيء، سوى لفظة الثورة"...[1]. وهذا ما نجده في أغلب المؤلفات التي عملت على نقد النهضة والتراث والعقل العربي والفكر العربي.

---

1. رضوان زيادة، إيديولوجية النهضة في الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 2004، ص 43.

ومع تطور الفكر العربي، بدأ الالتباس يظهر جليا بين مفهوم الثـورة ومفهـوم الإصلاح، وبات الواقع العربي رهين هذه المفاهيم التي تشترك في شيء واحد وهـو تغيير الواقع دون فهمه وتحليله.

شكل تغيير الواقع، هاجس الفكر العربي منذ النهضة ولم يسمح له بالانتقال إلـى مستوى فهم الواقع الذي بات واقعا مرفوضا عند كل التيارات الناظمة لهذا الفكر.

احتك العالم العربي بالغرب، ومنذ المراحل الأولى لهذا الاحتكاك، وهو يطـرح على نفسه سؤال النهضة، وكان هذا نتيجة للانبهار القوي بـالآخر (الغـرب)، وفـي الواقع هو انبهار مشروع بالنظر إلى التطور الرهيب الحاصل في الغرب وعلى كـل المستويات (الاجتماعية، السياسية، الثقافية، العلمية...).

وبدأت عملية استلهام المفاهيم والأفكار كشرط ضـروري للالتحـاق بالركـب الحضاري.

إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: **على أي أفكار ومفاهيم سيركز العرب؟**

إن نهضة الغرب تحققت انطلاقا من أفكار ومفاهيم وحتـى ممارسـات أنتجهـا الواقع الغربي، **فهل ستتحقق عند العرب بوسائل أخرى؟**.

أخبرنا التاريخ عن تلك الثورات العنيفة والنزعات الدموية الحادة التـي شـهدها الغرب والتي كانت لها نتائج رهيبة كقتل العلماء أو إعـدامهم والإبـادات الجماعيـة لآلاف الأشخاص، إلا أنها قلبت رأسا على عقب الواقع الأوروبي، سواء من الناحيـة السياسية أو الفكرية أو الثقافية.

أما الأفكار النهضوية عندنا اتسمت في عصرها الأول بنزعة إصلاحية، اتصف بها كل المفكرين والمثقفين في ذلك الوقت، حيث استمرت النزعة الإصـلاحية إلـى غاية الخمسينات من القرن العشرين، وهذا ما اتجه نحوه **محمد أركون** في كتابه الفكر العربي "لقد ساد الموقف الإصلاحي النشاط الفكري العربي كله، حتى حـوالي سـنة 1950، وهو يتطلع إلى غرض أساسي واحد: إعادة المدنيـة- الإسـلامية، أصـالة وحركية تتيحان لها أن تحتل بكرامة منزلتها في جوقة الأمم الحديثة، ولكنه يتجلى في

لغتين ويستخدم طريقتين متعارضتين، وإن كانتا تتقاربان بحسب تفاعل الظروف: لغة وطريقة تقليديتان ، محافظتان، ولغة طريقة تنزعان منزع التحديث"[1].

نلاحظ ذلك التباين والاختلاف بين النزعتين، إلا أنهما تعاملا مع الواقع بمنحى إصلاحي.

يطرح هنا أركون إشكال التأرجح بين الفكر الإصلاحي والفكر الثوري، ويشكك في أن مفهوم الثورة قد اكتمل في الفكر العربي المعاصر.

فهل تعامل الفكر العربي وانطلاقا من المفهوم الثوري مع نفسه وواقعه؟

نفذ الطرح الثوري وفي بعده السياسي على الخصوص إلى الفكر النهضوي على شكل أحداث سياسية تحولت فيما بعد إلى انقلاب سياسي في مصر، وهذا مع مجيء الضباط الأحرار بقيادة جمال عبد الناصر.

وبالنسبة للعالم العربي ككل فقد عرف هذا الأخير حدوث ثورات جاءت كنتيجة لعدة تغيرات جوهرية استحضرت في عمومها مفهوم الثورة وأصبح للمفهوم معاني واقعية ملموسة في عالم الاقتصاد والسياسة والفكر، وهذا ابتداء من سنة 1950.

ويتساءل **محمد أركون** هنا "**هل يمكن أن نتحدث عن فكر عربي ثوري**"[2].

وإن نتحدث عن فكر ثوري هذا يستلزم انبثاق فكر يختلف عن الفكر السابق فيختلف في مرتكزاته الإبستمولوجية والمعرفية لكي يؤسس لنفسه قاعدة تنبثق عنها الروح العلمية في التعاطي مع الظواهر الاجتماعية.

اتسم الفكر الثوري حسب محمد أركون بالطابع النضالي الذي ساهم في انتشار إيدلويوجية النضال على حساب الفكر العلمي.

إن الطابع النضالي يجعل وظيفة الفكر "وظيفة قناع وحجاب معا: إنه يقوم في الواقع على إرجاع تعقد الواقع التاريخي والسوسيولوجي والنفسي، إلى جملة من

---

1. محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، 1985، ص 150.
2. محمد أركون، نفس المرجع السابق ، ص 159.

الآراء المتسقة إلى حدّ كبير أو صغير وغرضها إبراز قيمة أهـداف عمـل جمعـي وتسويقها، والأمر لا يتناول إدراك واقع موضوعي، -على نحو ما يسعى إليه الفكـر العلمي- بمثل ما يتناول تحويل شروط الوجود التي يحكم بأنها لا تطاق إلى شـروط أضيفت عليها حلة المثالية، حتى تصبح مرغوبا بها على نحو أكبر"[1].

هو مأزق آخر إذن خلفه الاستعمار الذي جعل العالم العربي ينتقل بفكره بعيـدا عن الواقع وبالتالي بعيدا عن العلم، فأصبح المثقف أو المفكر عندنا لا يرى أفكاره في واقعه ، بل يراها في واقع بعيد مرغوب ومأمول في حلمه.

---

1. المرجع نفسه، ص 161.

4- غياب الوعي الابستمولوجي:

يشهد الفكر العربي المعاصر ومن خلال الخصوصية الإبيستمية التي تأسس عليها أزمة معرفية، لم يخرج إلى حد الآن من تداعياتها ومآلتها، ومؤشر هذه الأزمة هو الخطاب في كل المجالات سواء منها: المجال السياسي، المجال الثقافي أو المجال الاقتصادي...

إن الوضع العربي وبشكل عام هو مرآة لهذه الأزمة، التي ضبغت تداعياتها الهرم العربي من قاعدته الجماهيرية على شكل الخطابات غير الرسمية وغير المؤسسة، والتي تتعالى أصواتها من هنا وهناك، وصولا إلى الطبقة الفاعلة أو المترجمة والمتمثلة في شريحة المثقفين، أين أصبح المثقف يشعر بتلك المسافة البعيدة بين أفكاره وواقعه، إنه إحساس النكوص والعزلة، عبر عنه الإنتاج الفكري والمعرفي طيلة قرن ونصف من الزمن.

فلا يمكن أن نفرق بين الأفكار التي هي حاصل تحليل وفهم الواقع والأفكار التي هي مجرد نظرة أو تصور عن الواقع.

إنه إذن الاختلاط المفروض بين ذات الأنا وذات الآخر واختلاط آخر بين متغير الزمان، ومتغير المكان لأن "عوائق النهضة، ليست نابعة من أخطائنا في تصورنا ذاتنا فحسب أو في تبنينا لتصور غيرنا لها، بل هي نابعة كذلك من تصورنا لتصور غيرنا لذاته"[1].

وبالنظر إلى الواقع الفكري والثقافي العربي المعاصر نجد أنه يشهد ظروفا، لا يمكن اعتبارها طبيعية عادية أو حتى اعتباطية، فالهوة أو الفجوة كبيرة بين الفكر والواقع، وطبيعة الخطاب، بشكل عام فيها من التناقض في عملية الانفصال تارة والاتصال بالواقع تارة أخرى، يوحي بعدم امتلاك المثقف أو المفكر العربي –على العموم– لمفتاح العلم ومناهجه في دراسته وتحليله لواقعه.

---

[1] أبو يعرب المرزوقي: آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، ط2، دار الطليعة بيروت، 2004، ص21.

تشهد الساحة العربية، سياسيا واجتماعيا وثقافيا تحولات وتطورات جذرية، إلا أن الخطاب الذي يؤسسها ويتعامل معها نجده تائها في انتمائه للتاريخ البعيد (التاريخ العربي أو الغربي) أو غائبا عن معالجة قضايا ومشاكل واقعه، حالما بمستقبل قد لا يتأسس إلا في مخيلته، أو قد ينشغل بمشاكل غيره بعيدا عن مجتمعه.

يتضح جليا أن هناك خللا أساسيا ألم بدور المثقف العربي وسلوكياته خلال حقبتي السبعينات والثمانينات، فقد أصبح الإنتاج الفكري والثقافي في معظمه باهتا وهشا. وقد تحول الإنتاج الفكري، في أحوال كثيرة، إلى أداة لترويج وتسويغ الخطاب السياسي الرسمي -المحلي- أو -الدولي الجديد- وإذا كان الفكر معارضا، فهو يغلب عليه طابع الدعاية أو التحريض من دون مضمون عملي أو برنامج يوائم بين الطموحات المشروعة والإمكانات والقيود، ولهذا "عندما نراجع الحصاد الفكري للخمسين سنة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية (1944-1994)، نجد أن كل ما لدينا هو مساهمات فردية متميزة هنا وهناك، ولكن لا توجد "مدارس فكرية متجددة الروافد، راسخة الأقدام"...[1]".

نعود مرة أخرى إلى الإبستمية التي تأسس عليها الفكر العربي المعاصر، والتي هي رافضة للواقع أساسا، فمنع المفكر عن الواقع، ولم يشكل عطاءه ذلك التراكم المعرفي الخاضع للنقد والقطع مرورا بعملية الفصل والوصل مع فكره الموروث من الماضي والمنقول عن الحاضر والذي يشكل المدخل العلمي والموضوعي في إنشاد النظرية السوسيولوجية الناقدة.

إن العلاقة بين المفكر العربي والمجتمع العربي، هي أكبر من مجرد علاقة بين فرد وكيان جمعي ينتمي إليه هي بالأحرى "علاقة بنيوية، علاقة بين بنيتين هما البنية الثقافية والبنية الاجتماعية... أو ... بين الحقل الثقافي والحقل الاجتماعي... إنه تمثل للروابط المعقدة بين إنتاج الرموز وبين الواقع

---

[1] محمود عبد الفضيل، المثقف العربي سعيا وراء الرزق والجاه، مركز دراسات الوحدة العربية، ديسمبر 1995.

المادي الاجتماعي، إنه محاولة نظرية لاستيعاب نوع التفاعل الحاصل بين العلاقات الاجتماعية العامة وبين منظومة التصورات والأفكار التي يجري تداولها بين النخبات أو بين الفعلة الثقافيين"[1].

وهكذا يحدث التطور من خلال الاستئناف التاريخي لعلاقة الفكر بالواقع، فيتم إعمال العقل حسب تعبير لؤي صافي في كتابه "إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى النظرة التكاملية" ويعني إدراجه في الوقائع التاريخية والواقعية معا، والتي تسمح له بأن يطور نفسه ويراجع ذاته دون تعالية اللاموضوعي عن الواقع.

فيتم الكشف حينها عن الجانب العقلي واللاعقلي في الفكر، ما دام الطرفان لا يزال يحددان إشكالية الفكر، لأن الطرح الموضوعي والإبستمولوجي الناقد هو المحك لأنه يعطي للمفكر دلالة معرفية، يتخطى بها العوائق الإبستمية، التي تحول بينه وبين النظرية العلمية وهي في هذه الحالة النظرية السوسيولوجية، التي تنطلق من خصوصية الواقع الذي تعكسه وتنعكس عليه، "إن رسالة الفكر هي كشف وتطوير الواقع لكي يتضمنه الواقع ويتضمن به في علاقة تطورية تراكمية"[2].

وفي ظل غياب هذا الوعي على مستوى العلاقات الاجتماعية بصفة عامة وفي العملية السياسية والثقافية، يفرض على الفكر الاستبداد الفكري المؤسس على فرضية امتلاك الحق والحقيقة، فتتصارع الأطراف، ويحاول كل طرف، نفي الآخر، فينغلق النسق المعرفي في إطار موقف إيديلوجي ويغيب الحوار الفكري أو الانفتاح المعرفي.

لقد أصبح العلم والتفكير العلمي، في أدنى مراتب الإنتاج والفعالية، جعل البحث العلمي غريبا عن المجتمع وعدوا له أحيانا أخرى، إذ لم يعكس

---

[1] عبد الإله بلقزير، عطاء المثقف العربي، في التوجيه الاجتماعي والسياسي، مركز دراسات الوحدة العربية، ديسمبر 1995، ط1، ص212.
[2] حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1983.

طموحات المجتمع وإشكالياته، نتيجة للإنحياز إلى قوة السلطة، وسلطة المال...

ومن إفرازاته أيضا، هو سير الخطاب العربي في اتجاه واحد، من أعلى إلى أدنى، يقوم على الوصاية والتعالي، فلم يعد الفكر يراعي متغيرات الزمان والمكان، فـ "أملت الإعاقة التاريخية على التنوير أن ينوس بين زمن قديم متخيل وزمن قادم لا يقل تخيلا، ومنعته، بأقدار مختلفة عن مساءلة الزمن الحاضر، من حيث هو الزمن التاريخي الحقيقي الوحيد، الذي آل إليه الماضي وينطلق من المستقبل، فعوضا عن مساءلة الماضي بخبرة الحاضر آثر كثيرون التعامل مع الحاضر بخبرة من الماضي أو إخضاع الحاضر إلى قراءة مستقبلية، ترى ما يجب أن يكون عليه الواقع مستقبلا، قبل أن يرى إلى الواقع المعيش في إمكانياته الموضوعية" ...[1]"

لعل مسألة الفكر النقدي من خلال البحث عن تجليات الفكر العلمي فيه يدفعنا إلى فهم تأثير الوعي الإبستمولوجي في توجيه الروح النقدية التي تتخذ من الواقع منطلقا لها.

فهل يمكن قيام نهضة علمية دون نظام معرفي عقلي؟ متميز بحسه التاريخي النقدي ووعيه الإبستمولوجي الموضوعي، إن مساءلة التاريخ والواقع في ذات الوقت، هي البداية الصحيحة لأنها مساءلة موضوعية، ستفرز النظرية الواقعية لا محالة، والتي تنبثق عنها النهضة العلمية.

إن إدراك شروط الإنتاج العلمي يجعلنا نلمس عن قرب درجة الأزمة التي يعانيها العالم العربي في حياته العلمية والعملية والتي أقعدته عن تجاوز وتخطي واقع الإنحطاط والتأخر الذي وجد نفسه فيه، منذ عصر (النهضة) حيث ما زالت أسئلته حاضرة في وعينا ولا وعينا، في مسكوتنا ومنطوقنا، في أفعالنا وردود أفعالنا، ونحن نعيش تجليات هذه الأزمة في كل سكناتنا وحركاتنا في حياتنا الأكثر محايثة لنا في الأسرة والحي ثم في الثقافة

---

[1] فيصل دراج "في معنى التنوير" حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، ص94.

والاقتصاد والسياسة ... و"نحن عندما ندعوا إلى تجديد الفكر نطالب أحيانا، وربما غالبا بتأسيس علم اجتماع عربي، فتكون النتيجة، عقم التفكير والفشل في إنتاج معرفة بالمجتمع، بل نعود إلى ما قبل ابن خلدون الذي أسهم في تأسيس علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، انطلاقا من معطيات مجتمعية وتاريخية معينة... ولهذا لم يظهر حتى الآن في العالم العربي عالم اجتماع كبير كابن خلدون أو دور كايم أو بيار يورديو أو جورج بالاندييه."...[1]

إن العلم يتعارض دائما مع الوهم، ففي كل خطوة يبتعد فيها الفكر والمفكر عن الأوهام هي بالأساس خطوة نحو الإبستمولوجية، نحو الموضوعية، نحو النقد ثم أخيرا نحو العلم.

لقد حدد المفكر "علي الحرب" والذي يعتبر قطبا آخر يقابل قطب الجابري والذي سيكون فكره، ميدانا للدراسة المقبلة، ست أوهام يعانيها المثقف العربي وهي:

1- وهم النخبة: اعتقاد المثقف أنه مكلف بمهمة الداعية الذي يكون موكلنا على الواقع. (لينوب عنا)

2- وهم الحرية: المثقف هو المخلص الذي جاء لتحرير الشعوب من الاستبداد.

3- وهم الهوية: "وآية ذلك أنه إذا كانت مهمة المفكر، هي إنتاج الأفكار، فإن انتماءه ينبغي أن يكون، في المقام الأول، إلى مجال عمله الذي هو عالم الفكر قبل انتمائه إلى معتقده أو قومه أو تراثه... وإلا تحول إلى مجرد لاهوتي... داعية أو مبشر"[2].

---

[1] - علي الحرب ، أوهام النخبة أو نقد المثقف ط4 المركز الثقافي العربي بيروت 2004 ، ص 156.
[2] - علي الحرب، نفس المرجع، ص104.

4- وهم المطابقة: إنه الاشتغال على المفاهيم دون ردها إلى أصلها الواقعي والنظر في مصداقيتها للتعبير عن الواقع الملموس والمعيش.

5- وهم الحداثة: إن التعامل مع المنتج الحديث لا يعني أن المتعامل قد أنتج فعلا حداثيا. "... ويعتبر من أشد الأوهام حجبا... وأكثرها إعاقة للمفكر عن خلق الأفكار... إذ هو يحول بينه وبين الاستقلال الفكري أو ممارسة التفكير النقدي"[1].

[1] علي الحرب، مرجع سابق، ص111.

ثانيا: محمد عابد الجابري وأسئلة نقد النهضة: تندرج أعمال محمد عابد الجابري تحت عنوان واحد هو "نقد العقل العربي، كأفق استراتيجي ناظم لعمليات التفكير في مشروع النهوض الحضاري العربي الإسلامي".

وذلك من خلال قراءة نقدية تجاوزية للتراث، تهدف إلى إعادة بناء حمولاته لتجاوز معوقات التأخر الثقافي العربي، ومواجهة إشكالات الحاضر، وتحقيق التفكير العقلاني الذي يسمح بولوج زمن الحداثة.

ويعتبر المشروع الفكري للجابري، من المشاريع الفكرية التي استطاعت أن تلفت الانتباه إلى قيمتها المعرفية وقوة حجتها وصلابة عدتها الإبستمولوجية.

ولعل التأكيد على محورية "نقد العقل" في مشروع إعادة بناء قضايا الفكر العربي قراءة واشتغالا، بالإضافة إلى الثلاثية التي يقترحها لفهم النظام المعرفي (أي البيان والبرهان والعرفان) وما لازم هذا التصنيف من خلاصات محورية، لعل كل هذه المحددات المتعلقة بالمشروع ذاته، بالإضافة إلى محددات أخرى تتعلق بشخصية الباحث ونوعية العلاقة الفكرية الحاصلة بين المشرق العربي ومغربه.كل هذا أسهم في إعطاء أهمية بالغة لهذا المشروع.

لم يكتف الجابري في معرض نقده بتناول هذا الفكر منذ عصر النهضة، بل راح يتابع خلفيته التاريخية، منذ المراحل الأولى التي تكون فيها، فاقتفى آثاره، بحثا عن الإطار المعرفي الذي تشكل وتأطر من خلاله، والمهمة التي تباناها كانت تهدف إلى تحليل تلك اللحظة التاريخية التي أسست لهذا الفكر نظامه المعرفي والفعل العقلي الذي أسسه أو تأسس عليه.

يفكر الجابري في العقل العربي المعاصر، ويسعى إلى كشف أدلة معقولية التي اكتسبها من ماضيه، وذلك من أجل غايات مرسومة ومحددة:

1- إن الفعالية الفكرية جزء من الفعالية التاريخية الإرادية.

2- إن وضوح الرؤية جزء من نجاعة الفعل العقلي في التاريخ.

3- التفكير في توسيع دائرة العقل الكوني، عن طريق ما يسميه الجابري بـ "استقلال الذات العربية".

تبدأ رحلة الجابري في نقد العقل العربي من خلال ملاحظات تمكن بواسطتها من بناء النماذج التي تسيطر على العقل العربي المعاصر، والتي تتحدد بدورها بنفس الإشكالية.

إنها وحدة الإشكالية التي تربط كل تيارات الفكر العربي المعاصر، بنفس الفعل العقلي، أي اللاشعور المعرفي الذي أسس إشكالية عصر النهضة، وهي عبارة عن مجموع المشاكل التي لم يكن بالإمكان أن تطرح بطريقة منعزلة عن بعضها البعض.

لقد كان كل مفكر وكل رائد من رواد النهضة يتناول مشاكل عصره، وهو يراها مترابطة فيما بينها، من خلال وحدة الإشكالية التي كانت عبارة عن محاولة تجمع كل المشاكل في طرح واحد ليتم حلها وهي مترابطة وليست منفصلة.

وهذا ما جعل مسائل النهضة، لا تزال مطروحة إلى اليوم بسبب فشل النهضة كفكر وكمشروع، فكيف حدث الفشل إذن؟ وأين يكمن الخلل؟ في الإشكالية التي طرحت. أم في العقل الذي طرح هذه الأخيرة؟

يرى الجابري أن الفكر النهضوي، هو في نهاية المطاف فكر أنتجه عقل تأسس في عصر معين حدد بنية العقل وجعله يطرح كل المسائل بنفس الفعل العقلي الذي تأسس في تلك المرحلة.

كيف طرح الجابري مسألة النهضة؟ وأسئلة نقدها؟

حددت إشكالية هذه الدراسة مسألة النهضة وفشل المشروع النهضوي، وتوصلنا في فصل سابق أن المشروع الفكري النقدي جاء كبديل مؤسس للفكر الأزموي (النهضوي)، الذي فشلت أسئلته في تحديد الإشكالية وبالتالي، إيجاد حل لها،

إن أسئلة الفكر النهضوي اعتبرت أسئلة غير علمية (حسب الجابري) لأنها لم تبحث في ظاهرة موجودة يراد فهمها وتحليلها، بل كانت تبحث عما يجب أن يكون وهذا في الواقع مجال البحث الإيديولوجي وليس البحث العلمي. فما هي الأسئلة، التي طرحها الفكر النهضوي وتبنتها تياراته والتي يكمن مرجعها في ماضينا البعيد أو في حاضر غيرنا المنشود.

1-كيف نستعيد حضارتنا؟ إنه سؤال يطرح العلاقة بين الماضي والمستقبل، فأما الحاضر، فهو ليس حاضرا في هذا السؤال، إنه التحدي الحضاري الغربي الذي يدفع إلى البحث والتمسك بالهوية، والتي لم يجدها الفكر إلا في الماضي، أما الحاضر فيعتبر مرفوضا، وهي تنطلق من قراءة سلفية للتراث والتي جعلت الوسيلة غاية "فالماضي الذي أعيد بناؤه بسرعة قصد الارتكاز عليه للنهوض، أصبح هو نفسه مشروع نهضة، هكذا أصبح المستقبل يقرأ بواسطة الماضي، ولكن لا الماضي الذي كان بالفعل، بل الماضي كما كان ينبغي أن يكون، وبما أن هذا الأخير لم يتحقق إلا على صعيد الوجدان، صعيد الحلم، فإن صورة (المستقبل الآتي) ظلت هذه نفسها (المستقبل- الماضي)...[1]

إنها قراءة لا تاريخية، لا تعيش لحظات التاريخ بتعاقبها، ولكن بتداخلها، فيصبح المستقبل ماضيا، ليس الماضي كما كان ولكن كما كان يجب أن يكون، وعليه فالحاضر هو امتداد للماضي الفعلي الذي تحقق ولم يكن مقبولا، فوجب تغييره حتى لا يؤول إلى ما آل إليه الماضي، لذلك اقتضى تغييره حتى يصبح المستقبل على صورة الماضي المأمول الذي امتثله على صعيد الحلم.

---

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص13.

2- كيف نتعامل مع تراثنا ونعيش عصرنا؟ يطرح هذا السؤال العلاقة بين الحاضر والماضي، والحاضر هنا ليس الحاضر الفعلي، بل هو حاضر الغرب أو حاضر الآخر، لقد أصبح الآخر (الغرب) سلفية أخرى تكبل الفكر والمفكر النهضوي، فينظر "إلى التراث العربي الإسلامي من الحاضر الذي يحياه، حاضر الغرب الأوروبي، فيقرأه قراءة أوروباوية النزعة، أي ينظر إليه من منظومة مرجعية أوروبية، ولذلك فهو لا يرى فيه إلا ما يراه الأوروبي"[1].

لذلك يرى طارح هذا السؤال أن المستقبل مرتبط بدرجة استلهام حاضر الآخر "وبالمقايسة يصبح المستقبل في الآتي العربي مشروطا باستيعاب (الحاضر-الماضي) الأوروبي"[2].

3-كيف نحقق ثورتنا ونعيد بناء تراثنا؟ يحضر في هذا السؤال أيضا هاجس المستقبل وعلاقته بالماضي الموروث، إنه الحضور التاريخي لمشروع التراث في محاولة إعادة قراءته وترتيبه لتأصيل المشروع الثاني، مشروع الثورة التي لم تحقق بعد.

فيتم استرجاع التراث (الماضي) ليؤسس للثورة (مشروع المستقبل)، إنه يريد تحقيق واقع الغرب بماضي العرب. وهذا لأن مبررات تلك الثورة وأسباب ظهورها ومراحل نشأتها ونموها لم ولن يعيشها لا في حاضره ولا في مستقبله، إنها وبكل بساطة نتيجة لظروف تاريخية واجتماعية وثقافية عاشها الغرب، وأنتج منها ثورته اليسارية وهكذا "تنتهي القراءة اليسارية العربية للتراث العربي الإسلامي إلى سلفية ماركسية أي إلى محاولة لتطبيق طريقة تطبيق السلف الماركسي للمنهج الجدلي، وكأن الهدف هو البرهنة على صحة المنهج المطبق لا تطبيق المنهج"[3].

---

[1] الجابري، نفس المرجع، ص14.
[2] نفس المرجع، ص14
[3] نفس المرجع، ص16.

يسقط هنا السؤال النهضوي (الأزموي) في السلفية مرة أخرى، ولكن هذه المرة سلفية الغرب لا سلفية تراثية.

تعتبر هذه الأسئلة، بمثابة المرتكزات الأساسية التي انتظمت من خلالها أهم التيارات الفكرية لعصر النهضة، وهي بالنسبة للجابري، أسئلة أزموية تدل على فكر أزموي لم يساهم في بناء الإشكالية ولا في إيجاد حل لها.

فهو فكر مكبول بقيود الماضي، ماضي التراث أو ماضي الحداثة الغربية.

لقد أسست تلك الأسئلة النظام المعرفي للفكر العربي منذ عصر النهضة، فأصبحت العلاقة بالواقع وتبعا لهذا الفكر علاقة وهمية، ما دام أنه كان يقرأ تراثه هو ضمن قراءته لتراث الغير وحاضره.

والإشكال الذي يطرح هنا، كيف سيتم بناء المستقبل؟

حدد الجابري طرق قراءة التراث والتعامل مع معطيات الحاضر اعتمادا على مفهوم "الفعل العقلي"، ويعتبر أن طريقة التفكير في عصر النهضة تعاني آفتين: آفة في المنهج وآفة في الرؤية.

فمن خلال آفة المنهج يفتقد هذا الفكر النظرة الموضوعية، أما من ناحية الرؤية فنجد غياب النظرة التاريخية، "اللاتاريخية والافتقاد إلى الموضوعية، ظاهرتان متداخلتان تلازمان كل فكر، يئن تحت أحد أطراف المعادلة التي يحاول تركيبها، الفكر الذي لا يستطيع الاستقلال بنفسه، فيلجأ إلى تعويض هذا النقص، يجعل موضوعاته تنوب عنه في الحكم على بعضها، هنا تذوب الذات في موضوعها وينوب الموضوع عن الذات التي يتوارى ما تبقى منها، بعيدا إلى الوراء بحثا عن سلف تتكئ عليه لترد الاعتبار إلى نفسها من خلاله وبواسطته... والفكر العربي الحديث المعاصر، من هذا القبيل، وكذلك كان

معظمه سلفي النزعة والميول، وهنا الفرق بين اتجاهاته وتياراته هو في نوع السلف الذي يتحصن به كل منهما"[1].

لقد تأسست كل هذه التيارات على فعل عقلي واحد ألا وهو قياس الغائب على الشاهد.

وفي محاولة الجابري للقيام بالنقد الشامل والكلي، لهذا الفكر حاول استيعاب الفكر العربي منذ نشأته إلى العصر الحديث، محاولا أن يظهر العطب أو الخلل الموجود فيه، والمتمثل أساسا في عدم قدرته على إنتاج ثقافة علمية تؤهله لتأسيس الفكر العلمي الدارس للواقع بكل أبعاده: الثقافية، الاجتماعية والسياسية... الخ.

وقد قدم لنا الجابري إطار منهجيا مرنا متعدد الأبعاد يمكنه من استخدام مفاهيم تنتمي إلى حقول دلالية مختلفة وقوالب تصورية عديدة [2]

استوحاها من المناهج النقدية ذات البعد التفكيكي والبنيوي والتي تأسست من خلال طرح فلسفة النقد التي تبنتها المدارس الفلسفية ما بعد الحداثية.

ثالثا: السؤال النهضوي ووجوب نقده لدى الجابري

ينطلق محمد عابد الجابري من وضعية نعتبرها هي حجر الزاوية في مشروعه النقدي والتي بدأت أساسا من خلال نقد الخطاب العربي المعاصر وتحليل طبيعة السؤال النهضوي فيقول: "السؤال النهضوي سؤال إيديولوجي مشرع، إنه ليس سؤال ينشد التغيير ويشرع له في إطار حلم أيديولوجي، وبالتالي فهو لا يطرحه إلا إذا كان التغيير قد شق طريقه، أو أخذ يشق طريقه، بفعل الصراعات الاجتماعية والتاريخية، الأمر الذي يجعل الحلم بالتغير حلما أيديولوجيا فعلا: يعكس اتجاه التطور ويستعجل نتائجه، يبشر بها وكأنها متحققة أو على وشك التحقق. ومن هنا كان الوعي بالنهضة يأتي عادة عقب انطلاقها، وعلى الأقل مساوقا لخطواتها الأولى الحاسمة، ومن هنا أيضا يأتي السؤال

---

[1] محمد عابد الجابري، نفس المرجع السابق، ص16.

[2]- السيد أولد أبه "أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر اشكالية هذا العقل نموذجا سلسلة كتتب المستقبل العربي 18 ط2 مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 2004 ص 106.

النهضوي كشكل من أشكال التعبير عن هذا الوعي: يعكسه وفي الوقت ذاته ينظر للنهضة ويرسم الطريق الذي يجب أن تسير فيه، الأمر الذي يجعل منه سؤالا-جوابا، بمعنى أن الرغبة في الإدلاء بالجواب هي التي تدفع إلى طرح السؤال"[1]. لهذا فقد كان سؤالا لا يحلل ظاهرة متجلية في الواقع العيني يتم رصدها وتتبعها، بل كان سؤالا حول عوامل تحقيقها.

يصرح الجابري أن الفكر العربي لم يكن خال من تفكير علمي أو بعبارة أخرى كانت له الريادة في تأسيس العقل العلمي، إلا أن هذا لم يسمح بتأسيس ثقافة علمية على اعتبار أن الحضارة العربية الإسلامية كانت من بين الحضارات الثلاثة التي يذكرها الجابري المتمثلة في الحضارة اليونانية والحضارة الأوروبية التي "أنتجت ليس فقط العلم، بل أيضا نظريات في العلم، إنها وحدها ... التي مارست ليس فقط التفكير بالعقل بل أيضا التفكير في العقل"[2].

فعندما يصرح إن الحضارة العربية الإسلامية رغم أنها أنتجت نظريات في العلم، هذا لا يعني أنها أسست ثقافة علمية بالمعنى الحديث، أي أنها لم تجعل العلم كإطار معرفي يدخل ضمن الديناميكية المعرفية لهذا الفكر، بل بات على هامش الانشغالات أو الطروحات الفكرية والجدال الإيديولوجي، عكس ما حدث في الحضارة الغربية. ويرجع الجابري سبب تميز الفكر العربي عن الفكر الغربي في منطلقاته ومبادئه والأسس المعرفية التي اعتمدها، إلى طبيعة الموضوع الذي تفاعل معه كل منهما -الفكر العربي والفكر الغربي- فـ"الموضوع الذي تعاملت معه الفعالية الذهنية لمفكري الإسلام موضوع ذو خصائص مميزة تختلف عن خصائص الموضوع الذي تعاملت معه الفعالية الذهنية لمفكري اليونان وفلاسفة أوروبا، وبالتالي القواعد التي استخلصتها الفعالية الفكرية العاملة داخل الثقافة العربية الإسلامية ستكون مختلفة عن

---

[1] محمد عابد الجابري، إشكالات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989، ص20.
[2] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، الطبعة الخامسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ص18.

القواعد التي شكلت جوهر العقل اليوناني والعقل الأوروبي"[1].ونحن عندما نفرق انطلاقا من الطرح الجابري بين الفكر الأوروبي والفكر العربي، لا يعني أننا نبرز أن موضوع تفكير كل منهما مختلف عن الآخر، بل يعني أن ما يفرق بين الفكرين أساسا هو الانشغال الفكري الذي يتحدد انطلاقا من تعامل كل واحد منهما مع موضوعه والأولوية التي قد يوليها لجانب على الآخر وكيف يتحدد هذا الفكر انطلاقا من نظرة خاصة للوجود والمعنى الذي يعطيه للإنسان من خلال إبراز خصائصه ومبرر وجوده في هذا الوجود.

فعندما نقول إن الفكر الغربي هو مادي، فهذا لا يعني أنه يهمل الجوانب الأخرى مثل المواضيع الدينية والميتافيزيقية، وإنما نعني أن هذا التفكير يتمحور أساسا ويتحدد بكليته، بالجانب المادي وينطلق منه. وكذلك الحال عندما نقول إن المفكر في الحضارة العربية الإسلامية بالأساس يقع أساسا على المواضيع الدينية واللاهوتية والدراسات النقلية، هذا لا يعني أنه أهمل الجانب المادي وإنما القصد من ذلك أن الأسس المعرفية التي يقوم عليها هذا الفكر هي بالأساس قائمة على مسلمات دينية ميتافيزيقية وكل المعرفة تصب وتنطلق في هذا الإطار.

وهذا لا يقصد به كذلك أننا ننعت هذا الفكر أو الآخر بالإيجاب أو السلب وإنما هذا يعود إلى خصائص ومميزات كل واحد منهما. قبل أن نحلل الطرح الذي جاء به الجابري في تناوله الفكر العربي المعاصر نقوم أولا بمحاولة ربط طروحاته التي جاء بها في كتابه بعنوان **تكوين العقل العربي** وما طرحه في كتابه **الخطاب العربي المعاصر** وهذا لكي نجد الخيط الرابط بين المجال التاريخي الذي تكون من خلاله هذا الفكر، منذ نشأته في العصور الأولى والوضعية التي آل إليها لاحقا، من خلال عصر النهضة. فهل يمكن من خلال هذا أن نجد العناصر التحليلية التي يمكن أن تقدم لنا الإجابة عن الأسئلة التي طرحناها سابقا والتي مفادها أن الفكر العربي المعاصر هو فكر لا واقعي ولا

[1] نفس المرجع، ص26.

يساهم في نشأة أو تهيئة الظروف المعرفية لتفكير علمي؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه من خلال تحليل مشروع الجابري، الذي قام به لنقد العقل العربي، ذلك عن طريق تعريف ما عرفه وتحديد ما حدده الجابري من مفاهيم لتفكيك هذا الفكر والكشف عن الأسس المعرفية التي تعطي لهذا الأخير مجال اهتماماته، والأنظمة الفكرية التي أنتجها من خلال الانشغال الأساسي الذي كان يدور حوله.

وقبل أن نقوم بذلك يجب أن نقوم بتحديد المنطلقات الايبستمولوجية التي تبناها.

ماذا يقصد الجابري بالعقل العربي؟ وعلى أي أساس يمكن أن يقوم العقل بنقد نفسه بنفسه؟

يفرق الجابري بين نوعين من الفكر، فهناك الفكر كمحتوى وهناك الفكر كأداة.

الفكر كمحتوى يعبر به عن مضمونه أي جملة الأفكار والآراء والتصورات، أما الفكر كأداة فهو الفكر كأداة لإنتاج تلك الأفكار والتصورات وهذه التفرقة التي يتبناها الجابري بين الفكر كمحتوى والفكر كأداة، يقصد من خلالها، أنه يتبنى في جوهر بحثه ليس نقد الفكر كمحتوى أي لا يتبنى العملية التي تقوم بالتأريخ للأفكار والتصورات والآراء وتبويبها وتصنيفها ولكن ما يهمه بالأساس، في معرض نقده، هو الفكر العربي كأداة لإنتاج الأفكار. وهذا ما يدفع الجابري إلى طرح مفهوم العقل العربي بوصفه أداة لإنتاج الأفكار وهنا يقوم بمقارنة الفكر كمحتوى والفكر كأداة.

"إن التداخل الصميمي بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى واقعة لا جدال فيها، وإذا أخذنا بعين الاعتبار واقعة أخرى لا جدال فيها كذلك وهي أن الفكر سواء بوصفه أداة للتفكير أو بوصفه الإنتاج الفكري ذاته هو نتيجة الاحتكاك مع المحيط الذي يتعامل معه، المحيط الاجتماعي الثقافي خاصة، سهل علينا أن

نتبين مدى أهمية هذا المحيط في تشكيل الفكر كأداة " ومحتوى معا ، وبالتالي خصوصية المحيط الاجتماعي الثقافي في تكوين خصوصية الفكر، وهكذا فالفكر العربي مثلا هو عربي ليس فقط بكونه تصورات وآراء ونظريات تعكس الواقع العربي أو تعبر عن شكل من أشكال التعبير ، بل أيضا لأنه نتيجة طريقة أو أسلوب في التفكير ساهمت في تشكيلها جملة معطيات منها الواقع العربي نفسه بكل مظاهر الخصوصية فيه"[1] إن الإقرار بهذا يعني ، أن العقل الذي ينوي الجابري نقده هو بالأساس عقل عربي كونه نتيجة لظروف ومحيط ثقافي ساهم في تكوينه المتمثل في الواقع العربي .

إن أهمية البعد الثقافي تكتسي بعدا إبستيمولوجيا ومعرفيا ، إذ أن العقل العربي ، هو كذلك لأنه يفكر بواسطة الثقافة التي أدت إلى نشأته وهذا ما يجعله يتحدد بهوية ثقافته وهي الثقافة العربية ،"إن التفكير بواسطة ثقافة ما، معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة إلى المستقبل بل والنظرة إلى العالم ، إلى الكون، كما تحددها مكونات تلك الثقافة"[2] يأتي هنا الجابري إلى تعريف مهم يعبر عن جوهر موضوع دراسته ونقده ، حيث يصرح أن ما يقصد بالفكر العربي وما يخلص به قوله في هذا الإطار "الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصية هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام، وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية ، كما تحمل وتعكس وتعبر في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم واسباب تخلفهم الراهن"[3].

هذا ما يقترحه الجابري ، ومن وجهة نظر خاصة ، تجعله يحدد الإطار العام الذي يتحدد به الفكر العربي.

---

[1]- نفس المرجع ، ص 12.
[2]- نفس المرجع، ص 12.
[3]- نفس النرجع ، ص 14.

إلا أنه بعد ما حدد لنا الفرق بين الفكر كمحتوى والفكر كأداة رجع إلى تفريق مهم جدا، وهو جوهر الإشكال النقدي الذي تبناه، إذ أنه دون التفريق بين الفكر السائد والفكر الفاعل لا يمكن أن نبرز العمل النقدي المرجو الذي تبناه الجابري ، إذ كيف يمكن للفكر أن ينتقد نفسه؟ هنا يأتي الجابري لكي يطرح مفهومين استخلصهما من العالم الفرنسي لالاند lalande حيثِ يفرق بين العقل المكون أو الفاعل و العقل المكوَن أو السائد.فالعقل الفاعل أو المكون هو"إدراك النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة و الذي يصوغ المفاهيم و يقرر المبادئ."

أما العقل السائد أ و المكوَن هو "مجموع المبادئ و القواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا." فالعملية التي قام بها الجابري معتمدا على المفكر لا لاند في التفريق بين طبيعتين للفعل المعرفي للفكر، تنطلق بالأساس من مهمة الناقد الايبستيمولوجي، حيث أنه لا يمكن أن يتم نقد الفكر السائد إلا إذا تم هناك وجود العقل الفاعل الذي يقوم بتتبع الفكر السائد باستمرار.

وهنا يأتي انطلاقا من هذا الطرح، إلى تعريف العقل العربي على أنه العقل المكون أي "جملة المبادئ و القواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة أو.....تعرضها عليهم كنظام معرفي"[1] فالعقل الفاعل يدخل كعقل نقدي يصوغ العقل السائد و بالتالي إمكانية بنائه و صياغته وفق قواعد و مبادئ معرفية جديدة لتحل محل القديمة.و هنا يبرز لنا مفهوم العمل النقدي أي أمكانية استبدال نظام معرفي بنظام آخر.

إذن، ماذا يقصد الجابري بالنظام المعرفي و الذي سوف يكون المفهوم المعلم الذي بواسطته يمكن أن يحدد طبيعة الفكر العربي أو العقل العربي.

---

[1]-نفس المرجع، ص.15

يعرف الجابري النظام المعرفي على أنه"جملة من المفاهيم و المبادئ والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية."[1]

هذا التعريف يبرز لنا البعد السيكولوجي في تكوين العقل أو النظام المعرفي المؤسس لهذا الأخير.

فعلى اعتبار أن إنتاج المعرفة هو عملية تدخل صمن العمل الواعي في إنتاج المعاريف و الأفكار فالنظام المعرفي هو، ما هو كامن وراء هذه الأفكار و المعتقدات و التطورات، أي البعد اللاشعوري في إعادة إنتاج هذا الفكر ذاته.و بالتالي استمرارية الثقافة التي ينشأ من خلالها."فبنية العقل الذي ينتمي إلى ثقافة معينة تتشكل لا شعوريا، داخل هذه الثقافة ومن خلالها، وتعمل بدورها بكيفية لا شعوريا كذلك على إعادة إنتاج هذه الثقافة نفسها... إن العقل كجهاز معرفي (فاعل و سائد) يتشكل و ينتج في آن واحد بكيفية لا شعورية."[2] إن اللاشعور المعرفي حسب الجابري لا يتحدد بالزمان أو المكان، فوجود الشيء بطريقة لا شعورية يعني أنه يحدد لنفسه المكان و الزمان الذي ينتمي إليه،ويتأسس من خلاله، يعني أنه لا يعطي أهمية لما قبل و لما بعد، بل الذي يحددهما في بنيته.فالزمن لا شعوري لا تحدده التواريخ ولا الأماكن ، فهو موجود في كل الأزمنة و من خلالها. فاعتبار الزمن الطبيعي على أنه زمن اليقظة و الوعي فإن اللاوعي واللاشعور، هو زمن يتحدد في عملية لا واعية لأفكار و معارف تحدد صمنه و تعتبره مرجعيتها المعرفية و الزمانية.إن الإقرار بهذه النتيجة هو تعبير عن مفهوم هو الأساس المرجع الأساسي الذي تكون من خلاله الفكر العربي ألا و هو عصر التدوين. إلاأنه قبل أن نحدد الإطار الزمني الذي يتحددفيه التدوين وخصائصه الأساسية باعتباره الإطار المرجعي للفكر العربي ومن خلاله تكون النظام المعرفي، يعلن الجابري عن خصائص الفكر العربي و الذي اتسم بها منذ نشأته إلى يومنا هذا، مرورا بعصر النهضة. هذه الحقيقة التي يعلن عنها الجابري يعبر عنها بالحقيقة

---

[1]- نفس المرجع، ص 37

[2]- نفس المرجع، ص.40.

العربية المزدوجة،"هناك من جهة تداخل بين العصور الثقافية في الفكر العربي منذ الجاهلية إلى اليوم، مما يجعل منها زمنا ثقافيا واحدا، يعيشه المثقف العربي في أي مكان من الوطن العربي. كزمن راكد يشكل جزءا أساسيا و جوهريا من هويته الثقافية وشخصيته الحضارية و السمة البارزة في هذا الزمن الثقافي العربي الواحد، وهي حضور القديم، لا في جوف الجديد يغنيه ويوصله،بل حضوره معه جنبا إلى جنب ينافسه ويكبله. هناك من جهة أخرة انفصال بين الزمان و المكان في التاريخ الثقافي العربي انفصالا جعل بعض البلاد العربية تعيش بعديا على صعيد الفكر و الثقافة و الوعي ما عاشه بعضها الآخر من قبل، الشيء الذي يعين غياب التزامن الثقافي على صعيد الوطن العربي، أو على الأقل عدم تحقيقه كاملا في أية فترة من فترات التاريخ العربي إلى اليوم"[1]هذه الحقيقة المزدوجة المتناقضة التي تطبع الفكر العربي تجعله فكرا اجتراريا لا يتحرك بطريقة ديناميكية تطورية ولكن بطريقة توترية اهتزازية، يعني أنه يتحرك في ذاته ومن ذاته و لا يتحرك بذاته، لكي يعيد إنتاج نفسه انطلاقا مما يستهلك.إذ لا يحقق تطورا كرونولوجيا يجعل نفسه ينتقل من قبل إلى ما بعد، بل هو عبارة عن نظام معرفي ينتج مفاهيم وأطر معرفية تبقى حاضرة و موجودة بشكل مستقل عن الأطر المعرفية اللاحقة و بالتالي لا تحصل أية قطيعة معرفية في نظام بنظام معرفي آخر، بل هناك عملية تراكم كمي لنظم معرفية تنضاف إلى النظم القديمة دون إحداث النقلة أو الطفرة المعرفية. فتبقى النظم تتنافس الشرعية لتمثل هذا الفكر.ويحدد الجابري العصر الذي تمت من خلاله بلورة هذه النظم الفكرية أو المعرفية و التي اعتبرها نظم مستقلة عن بعضها البعض،حيث يعتبره الإطار المرجعي الذي أرسيت فيه المبادئ اللإستيمولوجية التي شكلت وتتشكل و ستتشكل على أساسها كل النظم المعرفية اللاحقة.

[1]نفس المرجع،ص.51.

يعرف الجابري هذا العصر على أنه "الإطار المرجعي الذي يشد إليه وبخيوط من حديد جميع فروع هذه الثقافة وينظم تموجاتها اللاحقة....إلى يومنا هذا، ليس هذا فحسب، بل إن عصر التدوين هذا....هو في ذات الوقت الإطار المرجعي الذي يتحدد به ما قبله...وليس العقل العربي في الواقع الأمر شيء آخر غير هذه الخيوط بالذات، التي امتدت إلى ما قبل وصنعت صورته في الوعي العربي ....وامتدت و تمتد إلى ما بعد لتصنيع الواقع الفكري الثقافي العام في الثقافة العربية العامة و بالتالي مظهر أساسيا من مظاهرها."[1] ويصطلح الجابري هذا العصر بعصر التدوين،وهو الفترة الزمنية التي تمتد ما بين منتصف القرن الثاني للهجرة و منتصف القرن الثالث، فقد كانت عملية التدوين في هذه الفترة كحركة أسست للعقل العربي نظامه المعرفي و أرست دعائمه الايبستيمولوجية وهي التي أسست المنطلقات المعرفية التي يرجع إليها أي إنتاج ثقافي معرفي.و بالتالي فإن الظروف التي صاحبت عصر التدوين هي التي ستطبع خصائصه وتعطي للعقل العربي هويته الثقافية فإن المعطيات والصراعات والتناقضات التي عرفها عصر التدوين والتي تشكل هويته التاريخية هي المسؤولة عن تعدد الحقول الإيديولوجية و النظم المعرفية و الثقافة العربية كما و أنها هي المسؤولة عن تعدد المقولات وصراعها في العقل العربي"[2]هذا ما يخلص إليه الجابري في عرضه لأهم المفاهيم التي تكون كأدوات تحليل الفكر العربي و من ثمة نقده.

يحدد لنا الجابري النظم المعرفية في الثقافة العربية الإسلامية حيث تبلورت وأخذت تتشكل بنية العقل العربي انطلاقا من نظم معرفية ثلاثة وهذا التصنيف الذي جاء به الجابري يحاول من خلاله القيام بقطيعة مع التصنيفات التقليدية السائدة و التي لم تخرج عن الطرح الشكلي و هنا يقول مبررا ما قام به"...بدلا من تصنيف العلوم وضروب المعرفة للثقافة العربية إلى علوم نقلية و أخرى عقلية إلى علوم الدين و علوم لغة أو إلى علوم العرب و علوم

---

[1] نفس المرجع.،ص 62.
[2] نفس المرجع.ص71.

العجم، وهي التصنيفات التي مازالت سائدة ومهيمنة، وبدلا من اعتبار الفقة والنحو و البلاغة مثلا علوما منفصلة بعضها عن بعض و مستقلة بموضوعاتها ومناهجها واعتبار

علم الكلام و الفلسفة علمين متجاورين متكاملين،وبدلا كذلك من تصنيف التصوف مع العلوم الدينية و الكيمياء مع العلوم العقلية إلى جانب الرياضيات و الطبيعات... بدلا من هذه التصنيفات التي لا تقوم إلا على اعتبار المظاهر الخارجية وحدها و التي تذكرنا بالتصنيف القديم بالحيوانات حسب مظاهرها الخارجية،إلى حيونات برية و مائية و برمائية، أدى بنا رصد الأساس الايبستيمولوجي لإنتاج المعرفة داخل الثقافة العربية إلى تصنيف آخر، لا يؤخذ فيه الاعتبار سوى البنية الداخلية للمعرفة و العمق – فيما يبدو لنا – يمثل الآفاق التي فتحها أمام علم البيولوجيا التصنيف الحديث للحيوانات إلى فقريات و لا فقريات...هكذا أمكن تصنيف العلوم و جميع أنواع المعارف في الثقافة العربية الإسلامية إلى ثلاث مجموعات:علوم البيان من نحو وفقه وكلام و بلاغة ويؤسسها نظام معرفي واحد يعتمد قياس الغائب على الشاهد كمنهاج في إنتاج المعرفة و ما أسميناه بـ" المعقول الديني العربي" لا مقيد بالمجال التداولي الأصلي للغة العربية،كرؤية واستشراف و علوم العرفان من تصوف وفكر شيعي وفلسفة إسماعلية و تفسير باطني للقرآن، وفلسفة استشراقية وكيمياء و تطبيب وفلاحة نجومية و سرح وطلمسات و علم تنجيم... الخ ويؤسها نظام معرفي يقوم على"الكشف و الوصال " والتجانب و التدافع " كمنهاج و على ما أسميناه بـ"اللامعقول العقلي" أعني الذي ينسب إلى العقل لا إلا الدين،والذي كرسته الهرمسية – كرؤية و استشراف وأخيرا علوم البرهان من منطق و رياضات وطبيعات (بفروعها المخلتفة) وإلهيات، بل ميتافيزيقا، ويؤسسها نظام معرفي واحد يقوم على الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي

كمنهج، وعلى ما دعوناه بـ " المعقول العقلي" أعني المعرفة العقلية المؤسسة على مقدمات عقلية ـ كرؤية واستشراف"...[1].

بعد هذا العرض الذي قدمه الجابري مبررا من خلاله المنحى لاذي اتخذه لتصنيف الفكر العربي،ينطلق من هذه التصنيفات على اعتبار أن هذا الفكر لم يستطيع إلى حد الآن تجاوز هذه النظم المعرفية و ما زال هذا الفكر يعيد إنتاج نفسه بنفسه الطريقة التي أدت به إلى إنتاج هذه النظم الثلاثة ، فهو يتأرجح من نظام إلى آخر دون أن يحدث هذا ضمن حركة ديناميكية تطورية تراكمية، لذا فإن الحركة داخل هذه الثقافة هي حركة اعتماد واهتزاز حركة اصطدام وتداخل بين النظم المعرفية الثلاثة المؤسسة لها، وليست حركة "نقلة" أي حركة يتم الانتقال بها من مرحلة إلى أخرى ويتجاوز بفضلها اللاحق السابق: ينفيه ويلغيه بعد أن يحتفظ منه بما يقبل الحياة والتجدد"[2] تؤدي هذه الوضعية إلى نتيجة واحدة وهي أن الفكر العربي منذ عصر التدوين أسس لنفسه معالم معرفية وأطر تسمح له بإعادة انتاجه، وبالتالي أصبح هذا العصر هو المؤسس والملهم الوحيد للفكر العربي اللاحق، وهذه الخاصة الأساسية يعرفها الجابري بحالة **الإجترار** إن العقل العربي حسب الجابري تحكمه هذه الأنظمة الثلاثة في تفاعل وتجاوب مع مستلزمات التاريخ ... لكن هذه الأنظمة رسمت لهذا العقل حدوده فأصبح يفكر بواسطتها وداخلها، وتحول الزمن إلى تقليد وتكرار، إنه لم يعرف ، لا القطائع ولا الحرائق، لقد ظل هوهو مشدود إلى آلية العرفان والكشف وآلية البرهان المحاصرة.[3] إلا أن النظم المعرفية التي وصل إليها ، لا نجد ضمنها النظام المعرفي الذي هو بالأساس ملهم التقدم الفكري، ألا وهو العلم ، على إعتبار أن العلم ومنذ عصر النهضة الأوروبية كان وما يزال هو ملهم التقدم الفكري، وهنا طرح الجابري سؤال مهم جدا "أين كان يقع العلم العربي من حركة الثقافة وتموجاتها؟ وبالتالي من تطور العقل الذي ينتمي إلى

---

[1]- محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مرجع سبق ذكره ص 333- 334

[2]- نفس المرجع السابق ، ص 334.

[3]- كمال عبد اللطيف ، في الفلسفة العربية المعاصرة ، مرجع سبق ذكره.111.

هذه الثقافة : العقل العربي "[1]هذا التساؤل طرح اشكالا اساسيا مفاده ، مكانة التفكير العلمي ضمن الأطر المعرفية المؤسسة للفكر العربي وهذا الطرح يحتم علينا معرفة طبيعة النظم المعرفية الثلاثة وأسسها الإبستيمولوجية ، يقسم الجابري كما سلف الذكر النظام المعرفي المؤسس للعقل العربي إلى ثلاثة نظم وهي البيان، العرفان ، البرهان.

البيان :كفعل معرفي هو الظهور والإظهار والفهم والإفهام وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الذي تبنيه العلوم العربية الإسلامية "الخالصة" علوم اللغة ، علوم الدين وتتركز الممارسة النظرية داخله على وضع قوانين لتفسير الخطاب المبين الخطاب القرآني أساسا واقتراح مقدمات عقلية لتأسيس مضمون ذلك الخطاب مضمونه الديني خاصة ، تأسيسا عقليا جدليا حجاجيا والبيان كنظام معرفي هو جملة من المبادئ والمفاهيم والإجراءات التي تعطي لعالم المعرفة ذات بنية لا شعورية : أعني المحددات والسلطات التي تحكم وتوجه المتلقي للمعرفة والمنتج لها، داخل الحقل المعرفي البياني ، دون أن يشعر بها ، دون أن يختارها[2]

العرفان :كفعل معرفي هو ما يسميه أصحابه بـ الكشف أو العيان وكحقل معرفي هو عبارة عن خليط من هواجس وعقائد واساطير تتلون بلون الدين الذي يقوم على هامشه لتقدم له ما يعتقده العرفانيون أنه الحقيقة الكامنة وراء ظاهر نصوصه وبما أن الإسلام عقيدة وشريعة يحددهما نص أساسي هو **القرآن**، وبما أن هذا النص قد جاء بلسان عربي مبين وبما أن الشريعة الإسلامية عبادات ومعاملات يرتبط فيها الديني بالإجتماعي والسياسي في أكثر من جانب ، فإن الحقل المعرفي العرفاني في الإسلام قد تأسس بالإرتباط

---

[1]-محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي، مرجع سبق ذكره ص 338.
[2]- محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي : دراسة تحليلية نقدية للنظم المعرفية في الثقافة العربية، مركز الدراسات الوحدة العربية ، بيروت 1986 ، 556.

بالنص أي باللغة وبالشريعة أي بالسياسة ومن كانت الممارسة النظرية داخلة توظف اللغة وتخدم السياسة...[1]

البرهان:كفعل معرفي فهو استدلال استنتاجي (مقدمات فنتائج تلزم عنها) وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الفلسفية العلمية المنحدر إلى الثقافة العربية عبر الترجمة ، ترجمة كتب أرسطو خاصة ، وبما أن هذا الحقل المعرفي قد نقل إلى الثقافةالعربية من أجل مناصرة البيان الذي يؤسسها أصلا ، ضدا على العرفان الذي كان يغزوها من الداخل ، فلقد كان لا بد من العمل علىترتيب العلاقة بين البيان والبرهان على صعيد المنهج(النحو والمنطق) وكان لا بد من ترتيب العلاقة بينهما على صعيد الرؤية وكذلك (علم الكلام والفلسفة)[2].

إن هذه النظم الثلاثة التي تبلورت خلال عصر التدوين لم تكن خالية من الإحتكاك والإصطدام والتأثير والتأثر المتبادل فيما بينها وعملية التفاعل هذه كانت أساسا جزء من عملية التكوين ذاتها ، إلا أن هذا لم يدم طويلا إذ أن التفاعل الذي حصل في مرحلة التكوين إنقلب إلى صراع لمحاولة الإستقلال بالعقل وتمثيله ، إلا أن مع مرور الزمن جاءت محاولات للمصالحة بين النظم المعرفية الثلاثة إلا أنها لم تؤد إلى إعادة تأسيس هذه النظم الثلاثة ولكن جاءت كعملية تلفيقية فطوال "مرحلة التداخل التلفيقي هذه ، التي مازالت آثارها قائمة إلى اليوم، ظلت نفس السلطات التي تحكم العقل العربي والفكر الإسلامي هي هي وكل الفرق بين المرحلتين مرحلة التداخل التكويني ومرحلة التداخل التلفيقي هو أن العقل العربي في المرحلة الأولى كانت تتجاذبه ثلاثة نظم معرفية يريد كل منها أن يستقل به، وكان الصراع بين هذه النظم يفسح المجال لهذا العقل لممارسة نوعا من الفعالية داخل، كل حقل على حدة أما في المرحلة التالية، فقد أزيلت الحواجز واصبح العقل العربي محكوما بسلطات تلك النظم ولكن لا بوصفها نظما معرفية مستقلة بل بوصفها نظما مفككة تداخلت سلطاتها المعرفية وأصبحت تشكل ما يمكن أن يطلق عليه اسم البنية المحصلة ، وهي

[1]- نفس المرجع، ص 557.
[2]-نفس المرجع ، ص 557.

البنية التي تشكلت من تـدخل الأزواج المعرفيـة التـي كانـت تقـوم عليهـا تلـك النظم"[1]

وبالتالي فإن هذا التداخل الذي حصل بين هـذه الـنظم الثلاثـة أدى إلـى إنـشاء بنية معرفية هجينة ملفقة سيطرت على العقل طوال العـصور اللاحقـة وإلـى غايـة اليوم وفقد على أساسها كل نظامه أسـسه الاسييـستيمولوجية ومرجعيتـه المعرفيـة وتشكل من خلالها وضـع ثقـافي يتـسم بالتيهـان فاقـدا لمعـالم واضـحة تـسمح بالاستمرار الإيجابي والتفاعل المثمر في إطار الحقـل الاجتمـاعي العـام، وبالتـالي لم يحصل أن ظهر نظام آخر مستقل عن هذه الـنظم الثلاثـة كـون الـصراع كـان محدودا في إطارها ولا يمكن أن تكـون الغلبـة إلا لواحـد منهـا، أو بـذوبان كـل واحد في الآخر ويؤدي إلى ما أدى إليه.

ولم يكن للعلم في إطار هذا العقل أية فعالية إذ لـم يكـن طرفـا فـي الـصراع، "إن العالم العربي بهذا المعنى قد بقي من أول الأمـر حتـى نهايتـه خـارج مـسرح الصراع في الثقافة العربية، وبالتالي فهو لم يدخل فـي أيـة علاقـة مـع أي طـرف من الأطراف المتصارعة فيها، لا مـع الـدين ولا مـع الفلـسفة، فقـد بقـي علـى هامش النظم الفكرية والإيديولوجية المتـصارعة، وبالتـالي لـم تـتح لـه الفرصـة ليساهم في تكوين العقل العربي ككل"[2].

إن هذه النتيجة التي يخلص إليها الجـابري تعتبـر مهمـة جـدا، فيمـا يخـص الإشكالية التي نحن بصدد تحليلهـا وهـذا لكونـه يطـرح إشـكالية الفكـر العربـي المعاصر كبنية كلية، يرتبط حاضره بماضـيه، حيـث أن الخـصائص التـي ظهـر بها منذ عصر النهضة مرتبطـة لاشـعوريا ببنيتـه التـي تكونـت خـلال عـصر التدوين، وبالتالي فإشكالية الفكر العربـي المعاصـر هـي إشـكالية الفكـر العربـي ككل وهذه النتيجة التي نخلص إليهـا يـسوقنا بهـا الجـابري لمحولـة الـربط بـين الخطاب العربي المعاصر وبنية العقـل العربـي التـي تـشكلت مـن خـلال البنيـة

1- نفس المرجع ، ص 558.

2. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سبق ذكره، ص 345.

المحصلة التي تبلورت من خلال تداخل النظم المعرفية الثلاثة بعد عصر التدوين.

لقد عالج الجابري الخطاب العربي المعاصر تبعا لتصنيف معين أدى به إلى التمييز بين أربعة أنواع أساسية من الخطاب: الخطاب النهضوي، الخطاب السياسي، الخطاب القومي، الخطاب الفلسفي. إلا أن ما يهمنا هنا ليس التمايز الموجود على مستوى هذه الأصناف، حيث ليس هناك استقلالا تاما بينها بل هناك قواسم مشتركة توحد هذه الأصناف، وتجعلها مميزات الخطاب العربي المعاصر ككل والتداخل بينها يبرز لنا حضور السلطة المعرفية التي تشكل من خلالها إطار البنية المحصلة، فكل هذه الأصناف تبحث عن بديل للواقع على أساس مفاهيم لا تعكس هذا الوضع نفسه.

وبالتالي فإن "مفاهيم الخطاب العربي الحديث والمعاصر لا تعكس الواقع العربي الراهن ولا تعبر عنه بل هي مستعارة في الأغلب الأعم إما من الفكر الأوروبي حيث تدل هناك في أوروبا على واقع تحقق أو في طريق التحقيق، وإما من الفكر العربي الإسلامي الوسطي، حيث كان لها مضمون واقعي خاص أو تعتقد أنها كانت كذلك بالفعل وفي كلتا الحالتين فهي توظف من أجل التعبير عن واقع مأمول غير محدد واقع معتم مستنسخ إما من هذه الصورة أو تلك الصور النموذجية القائمة في الوعي- الذاكرة العربية"[1].

إن هذا الوضع الإشكالي الذي يطرحه الجابري يلخصه الكاتب المغربي محمد وقيدي في معرض مقاله حول الخطاب العربي المعاصر "خطوة إلى الأمام... أم خطوة إلى الوراء؟".

حيث يلخص المميزات العامة للخطاب العربي المعاصر، انطلاقا من طرح الجابري كالآتي:

---

1. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، الطبعة الرابعة، بيروت، مارس، 1992، ص 198.

- "هناك خاصية أولى ميزت الفكر العربي منذ مائة عام، وهي فشل هذا الخطاب في تحقيق هدفه، أي النهضة، إن الخطاب العربي المعاصر هو، في جميع أصنافه، خطابا من أجل النهضة، ولكنه مع ذلك خطابا قد فشل في أن يقدم للنهضة المنشودة النظرية التي يمكن أن تسترشد بها...

- ....إن الخطاب العربي المعاصر قد فشل في أن يحقق أي نوع من التقدم، فهو خطاب ما فتئ منذ مائة سنة يكرر معالجة نفس القضايا، ويدور في فلك نفس المفاهيم، ويحوم بالرغم من الاختلافات الجزئية حول نفس الحلول...

- ...الخطاب العربي يحيا مع واقعه علاقة غير مباشرة بل وحسب تصريح الجابري هناك غيابا لهذه العلاقة، حيث يعيش الخطاب العربي المعاصر علاقته مع واقعه من خلال النظرية.

- الخاصية الرابعة التي تميز الخطاب العربي في نظر الجابري وهي أنه لا يعبر عن معطيات الواقع العربي الحقيقية القائمة آنئذ، بل كان يعبر عن واقع آخر كان يعيشه العرب على صعيد الحلم...

- يتميز الخطاب العربي المعاصر على الرغم من الاختلاف الجزئي القائم بين اتجاهاته بكونه خطابا سلفيا... (سواء كان هذا السلف يتمثل في ماضي الأنا أو حاضر الآخر).

- يتميز الخطاب العربي المعاصر يتناقض داخلي: التناقض ما بين طموحه النهضوي، وميوله اللاعقلانية...

- يتميز الخطاب العربي المعاصر، أخيرا، بالتناقض الموجود فيه بين المضامين الإيديولوجية والصياغات المعرفية، فالتكوين المعرفي

الذي يعكسه... يتميز بضعفه ولكن هذا الضعف يتم إخفاؤه بمضامين إيديولوجية"[1].

إن هذا الوضع الذي يطرحه الجابري في تحليله للخطاب العربي المعاصر ينعكس سلبا على مستوى إنتاج نسق معرفي علمي، فهذا الفكر لا يمنح إمكانية خطاب علمي يكون بالأساس تابعا وانعكاسا لهذا الواقع، على اعتبار أن هذا الأخير مغيب وغير معترف به كمرجع بل هو واقع مرفوض يبحث عن بديل له في مضامين فكرية وقوالب إيديولوجية غريبة عنه، فإما أن يؤتي بها من ماضي الأنا وإما من حاضر الآخر. وهي تمارس على هذا الواقع سلطة مرجعية لا يكون الواقع محققا إلا بها. ولعل النقطة الأساسية التي جعلت هذا الفكر غير مطابق لواقعه ولا يعبر عنه كبعد معرفي يعيد صياغة الواقع هو أن رواد النهضة" لم يدركوا أو لم يعوا أن سلاح النقد يجب أن يسبقه ويرافقه نقد السلاح، لقد أغفلوا نقد العقل، فراحوا يتصورون النهضة ويخططون لها ويناضلون من أجلها، إما بعقود أعدت للماضي... وإما بمفاهيم أنتجها حاضر غير حاضرهم- حاضر كان قد أصبح هو الآخر في موطنه ماضيا تم تجاوزه- مفاهيم لم تعرب ولم يبذل المجهود الكافي من أجل تبيئتها وتحيينها وجعلها من خلال تحليل الواقع، مطابقة أي معبرة عن هذا الواقع وقادرة بالتالي على امتداد العمل العربي بالجهاز النظري الضروري لتحقيق التغيير وبناء النهضة"[2].

إن الوضع الذي آل إليه هذا الفكر على مستوى التيارات الفاعلة فيه، هو الحلم بواقع سياسي أو اجتماعي أو ثقافي لم يكن محققا في الواقع بل هو واقع يهدف الفكر إلى تحقيقه حيث يرفض هذا الواقع عينه، بمضامين فكرية ومفاهيم لا تعكس هذا الواقع كما عاصره رواد النهضة.

---

1. محمد وقيدي، "حول الخطاب العربي المعاصر: خطوة إلى الأمام أم خطوة إلى الوراء؟"، مرجع سبق ذكره، ص 32- 36.

2. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص .

الاستنتـــــاج:

من نقد ماضي الأزمة إلى المستقبل الناقد:

أولا: مراحل تشكل الفكر العربي المعاصر:

غالبية الأطروحات التي تهتم بالفكر العربي الحديث ترى أن مرحلة ط ما قبل الحرب العالمية الأولى تمثل مرحلة اليقظة، النهضة، البعث، عصر التنوير العربي، وإن كانت تختلف عن بداية هذه الحقبة التاريخية ليؤرخها فاروق أبو زيد بعام 1828 الذي هو تاريخ نشأة الصحافة العربية، ويؤرخها حليم بركات بعام 1798 وهو تاريخ الثورة الفرنسية ويطلق عليها تسمية المرحلة التأسيسية ويؤرخها البعض بظهور الوهابية على يد محمد بن عبد الوهاب 1703-1792-وشقيقيها السنوسية والمهدية، ويؤرخها البعض بتأسيس الجامعة الإسلامية على يد جمال الدين الأفغاني 1838- 1897-، ويبدؤها العديدون بدخول نابليون إلى مصر 1803م، وهي مقرونة بظهور محمد علي باشا في مصر...إلخ...[1].

فأي مهتم ومتتبع لنشأة الفكر العربي المعاصر أو أي فكر لأي أمة من الأمم لا يستطيع أن يحدد زمان نشأته بطريقة دقيقة، وإنما يرجع بروز فكر معين إلى مرحلة معينة تمتد عبر زمن معين، لهذا يمكن أن نقول، أن الفكر العربي المعاصر، عرف أول تشكل له مع نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، وأساسا عند أول صدمة له مع الغرب انطلاقا من حملة نابليون على مصر والهجمات الاستعمارية على أقطار العالم العربي والإسلامي في المغرب العربي مع الاستعمار الفرنسي للجزائر وما تلاها من سقوط للدول تحت حماية الاستعمار الفرنسي والإنجليزي بالأساس. ولكن الاستعمار لم يكن العامل الوحيد الذي أيقظ وعي العالم العربي والإسلامي حيال رهاناته التي واجهها، بل سبق له الاصطدام بالغرب كاستعمار، اصطدام من نوع آخر إنه الاصطدام بالمدنية

1. محمد أحمد الزغبي: "مدخل منهجي لدراسة الفكر الاجتماعي العربي الحديث"، المستقبل العربي، العدد 346، ديسبمر، 2007، ص 60.

الغربية التي كانت قد بدأت في التشكل مع عصر النهضة متوجة بعصر الأنوار إنه الإحساس بتطور الغرب المادي والعلمي قبل الإحساس به كاستعمار.

على هذا الأساس يمكن أن يتم تقسيم مراحل تأسيس الفكر العربي المعاصر إلى ثلاث مراحل:

1. **المرحلة الأولى:** مرحلة التأسيس: من منتصف القرن (18) إلى غاية القرن العشرين (20)، وبالتحديد تزامنا مع سقوط الخلافة 1924.

2. **المرحلة الثانية:** من سنة 1924 إلى سنة 1967م.

3. **المرحلة الثالثة:** من بداية السبعينات إلى غاية اليوم. إنها مرحلة مراجعة الفكر العربي لعصر النهضة ونقده، فهي مرحلة تختلف من حيث الإشكال عن عصر النهضة.

لقد كانت هاه المرحلة بالفعل بمثابة المراجعة المعرفية والفلسفية للتجربة الفكرية للعالم العربي منذ عصر النهضة العربية التي تعتبر الإطار النظري لتحليل الفكر العربي المعاصر وهو موضوع وميدان الفكر النقدي.

ثانيا: الفكر النقدي والفعل الثقافي والاجتماعي:

شكلت نكسة 1967 انطلاقة أساسية للفكر النقدي في المغرب العربي، لطرح الأسئلة على الفكر العربي، ولحظة تأمل وتفكير في المسار الحداثي للعالم العربي الذي تعثر على المستوى السياسي والثقافي، وعجز عن تجاوز المرحلة الانتقالية نحو الحداثة.

أتت السبعينات لتكشف عن حقائق وآثار، لم يكن ممكنا فيها للمفكر النقدي تأجيل أسئلته من أجل إعطاء الأولوية للنضال وبناء الدولة، لأنه بعد الهزيمة تلاشت كل آمال الإصلاح وشهدت قطع مسيرة النهضة وفشل تجربة التيار الثوري.

لقد صنف أنور عبد المالك -في كتابه "الفكر العربي في معركة النهضة- الفكر العربي، ووصل في تحليله إلى أن العالم العربي عرف نهضة بدأت مع الاصطدام بالغرب (نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر) حتى الحر العالمية الأولى (1914- 1918) وأزمة النظام الاستعماري الكلاسيكي (1929- 1932) تليها مرحلة التحرر والثورة الاجتماعية، وشهد الفكر العربي نهضة ثانية بعد هزيمة 1967 إشارة منه إلى بداية الطرح النقدي مع عبد الله العروي، وتلتها كتابات تنتمي في أغلبها إلى المغرب العربي لكل من أركون، هشام جعيط ومحمد عابد الجابري.

1. **أركون:** أشار أركون في كتابه "الفكر العربي" إلى وجود هذا التيار النقدي في عرضه للمراحل التي مر منها الفكر العربي، حيث قال أنه في وسط "الزخم" الإيديولوجي لسنوات السبعينات وتداعيات نكسة 1967 ظهر مفكرون جدد ووصفهم بالتاريخانيين، طبقوا قواعد التاريخ على الماضي العربي والإسلامي.

2. **هشام شرابي:** نفس الشيء أكده شرابي في مؤلفه: "النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي"، وقال أن الفكر النقدي بعد نقلة نوعية تناهض "الفكر الأبوي" -أي الفكر التقليدي- والفكر الأبوي المستحدث -أي الفكر التجديدي-

إن رهان الفكر النقدي كبير على تحقيق الطفرة المجتمعية والثقافية.

وقضية المثقف النقدي وفكره كتيار، وتواصله مع الفضاء العربي والإسلامي، تشكل جزءا من قضية المعرفة والمجتمع في هذا الفضاء، لأن الإنتاج والإبداع يخضعان إلى شروط معينة، ويحيط بهما فضاء ذو حمولة خاصة، "إن ظهور كاتب أو رفضه أو تهميشه، مرتبط بشروط اجتماعية،

وبالتالي إلى ظهور اتجاه فكري يتطلب تبادلات بين الفكر والمجتمع وبين الثقافة والواقع"[1].

أما المفكر النقدي لأنه لم يجد وسائط أو أطر معرفية تسمح له باختراق الحقل الثقافي وفرض مشروعه النقدي، فهو يحتاج إلى وسائط تمكن من وجوده كحركة فكرية صاعدة وتشكل مدارس فكرية تتحول إلى نموذج معرفي، يحقق القطيعة المعرفية والثقافية في الوطن العربي.

يعتبر الدكتور عبد الإله بلقزيز أن "انعزال المثقف هو الذي ينال من وظيفته الاجتماعية وهو مسؤول عن عدم تطوير وسائط مع المجتمع"...[2].

إن المثقف النقدي تأثر بوضعية المثقف والثقافة في العالم العربي والإسلامي، بصفة عامة، فالأفكار الحديثة لما خرجت إلى الوجود مع نجاح الاستعمار ، انبثقت عن ثقافة جديدة في الفضاء العربي المحتل. وليس ضمن سياق التطور الطبيعي، ولذلك انحصرت هذه الثقافة في أوساط النخب من كل الاتجاهات، ولكنها كانت بعيدة ومنغلقة عن الكيان الشعبي، وحسب تعبير **برهان غليون**، فإن المثقف لم يكن وسيطا للطبقات فهو خارج عنها، لذلك لابد من إعادة بناء السلطة الثقافية للمثقفين.

إن السؤال الذي يطرح هنا هو: ما هو العامل الحاسم في نجاح مفكر وأفول آخر وفي نجاح تيار فكري في فترة معينة مقابل تراجع تيار آخر؟.

فمن الطبيعي أن نجد في وسط معين، المدّ والجزر للأفكار، فهناك أفكار تتصارع من أجل البقاء وهذا حسب مسيرتها، في انتقالها إلى أمثلة، أو إلى إيديولوجيا أو إلى رمز أو إلى سلوك.... "ومن هذا المنظور يبدو الانتقال من المنتج إلى الوسط ضروري لرصد الإطار والواقع اللذين يحتلهما المفكر...مع إمكانية تحوله إلى قيمة وخطاب في وسط الإنتاج، وهذا الانتقال هو مهمة بالغة

---

1. محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، دار الساقي، بيروت، 1997، ص 254.

2. عبد الإله بلقزيز: عطاء المثقف العربي، في التوجيه الاجتماعي والسياسي، في المثقف العربي: همومه وعطاؤه، ص 222.

التعقيد، ولا سيما في طرح درجة القراءة العلمية في رصده- أي معاينته إمبريقيا وكذلك في تحديد العلاقات السببية.

فلابد من توفر الشروط السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تسمح بانبثاق الفكر النقدي -الفكر البديل- وخلق إمكانية انتقاله إلى فعل ثقافي واجتماعي -الارتباط بالواقع-.

ثالثا: الجابري: خطوة من خطوات الدخول إلى المستقبل:

1. يندرج مشروع **نقد العقل العربي** للأستاذ الجابري ضمن سياق ثقافي عام يسعى فيه الفكر العربي نحو تحقيق التقدم وترسيخ قيم الحداثة وذلك بالاشتغال على التراث لبعث عناصره الحية والانفتاح على الإنجازات الحضارية الوافدة، وتلك هي النزعة التوفيقية التي تجد جذورها الأولى في التوفيقية الكلاسيكية التي تبلورت نتيجة اصطدام العقل العربي بالإشكالية الرئيسية للثقافة العربية في عصورها الوسطى: إشكالية التوفيق بين العقل والنقل.

2. إن المنهج المطبق في ثنائية **البنية والتكوين** ينطلق من مبدأ "وضع علاقة الفكر بالواقع بين قوسين" ويستند إلى خلفية فكرية تتحرك في فضاء بنيوي واضح قد يصرف الفكر عن الوظيفة الاجتماعية التي بإمكانه أن يؤديها.

3. يتردد الجابري بين مفهومين للعقل: الأول يستند إلى المرجعية الأرسطية القائلة بالعقل الكوني الثابت، والثاني يستند إلى النظرية التي تبلورت من خلال أعمال باشلار، لالاند، بلونشي...إلخ، والقائلة بتاريخية العقل.

4. وسواء عدنا بمفهوم العقل في مشروع **العقل العربي** إلى المرجعية الأرسطية أم رددناه إلى مرجعية باشلارية معاصرة، فإن العقلانية لدى الجابري، كما ظهرت في **البنية والتكوين**، وتبدو منشغلة كثيرا بالهموم السياسية والاجتماعية الحاضرة، ولذلك فهي تحتاج إلى أن تسند بعقلانية تمارس النقد بشجاعة لضمان التحول الشامل الذي ننشده.

صحيح لقد حاول مفكرنا تدارك الكثير من النقص في كتابات السجال والشرح ، غير أن عقلانيته لازالت مترددة تعالج الواقع من بعيد وبحذر مما يعني أن حجم المراجعة لم يتجاوز بعد حجم الهامش. حتى **العقل السياسي** فقد أريد له أن يكون ترضية لكل الجبهات المتصارعة في الساحتين السياسية والفكرية عندنا. وبتعبير آخر إذا كان الجابري قد مارس فعلا في هذا الكتاب نوعا من النقد لسياسة واقتصاد الماضي فإنه مع ذلك قد أراد لنقده هذا أن يكون مقبولا من طرف جميع التيارات الفكرية والسياسية.

لنقرأ فيما يلي وصف الكاتب لكتابه المذكور:

"هو كتاب تاريخ للممارسة السياسية والفكر السياسي في الإسلام... حاولت أن أقتصر [فيه] على عرض مادة ونصوص، وكان دوري دور مهندس، كنت ابني، ولكن دون أن أتدخل لا كصاحب نظرية ولا كصاحب تأويل مسبق، ومن هنا أعتقد أن هذا الكتاب هو حمال أقوال، ولكل أن يفسره كما يشاء، وأعتقد أن كل طرف سيجد فيه ما يريده. وقد حاولت فعلا أن أجعله بهذه الطريقة مقبولا عند جميع التيارات الفكرية"[1]

5. إن الأطروحات الأساسية التي توقفنا عندها في **البنية والتكوين** هي تأكيد لنفس النتائج التي وصل إليها من قبل مفكرون آخرون دونما إثقال بكثرة "المفاهيم الإجرائية" الموظفة في مشروع **نقد العقل العربي** الذي لم يعمد فيه مفكرنا سوى إلى الذهاب بعيدا في تسويغ تلك النتائج من خلال العرض المنهجي المحكم للمادة التراثية المكثفة التي عرضها كشهادات:

أ. فالتصنيف الثلاثي للنظم المعرفية مثلا الذي يمثل حجر الأساس في ثنائية **البنية والتكوين** هو تصنيف كان "رائجا" و"معمولا به" عند القدماء وذلك باعتراف الجابري نفسه. ومع ذلك لابد من القول أن رصد الأساس الإبستيمولوجي المعتمد في تصنيف النظم المعرفية يعد في الواقع **لبنة جديدة ونافعة** لتحقيق وعي علمي حقيقي بالتراث.

---

1. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات...ومناقشات، ص 339.

ب. إن الفحص الإبستيمولوجي للعقل العربي –النظري– نتيجته حاسمة توجت كل الجهد الذي بذله الجابري في نقد العقل النظري وبين عوائق "النهوض" لتي تحدث عنها زكي نجيب محمود في كتابه **تجديد الفكر العربي**، إن هذه المقارنة تبين أن نقطة الوصول عند الأول كانت عند الثاني منطلقا لتأسيس فكر عربي جديد.

ج. إن المحاولات التي رامت بعث النموذج الثقافي الأندلسي من جديد هي محاولات كثيرة جدا ظهرت عند فرح أنطون، محمود قاسم، عاطف العراقي...إلخ، بالنسبة لعقلانية ابن رشد، وعند الطهطاوي، ساطع الحصري، عبد العزيز الدوري وعلي الوردي...إلخ بالنسبة لتاريخية ابن خلدون. أما الدعوة إلى أصولية الشاطبي التي بدأت إشارة وتلميحا من الإمام محمد عبده فقد استمرت أيضا بعد ذلك تتردد بقوة في فضاء الفكر الإسلامي مع رشيد رضا وعلال الفاسي ومحمد الطاهر بن عاشور وغيرهم.

د. وإذا كان الجابري منحازا للعقلانية والتنوير كما يقول، فإن انحيازه هذا يمكن اعتباره بشيء من التجاوز امتداد لاتجاه عام حاول أنصاره دائما عقلنة الثقافة العربية سواء في عصورها الوسطى (الكندي- ابن رشد نموذجان) أم في العصر الحديث وما بعده مع مفكرين كثر مثل فرح أنطون، سلامة موسى، طه حسين، زكي نجيب محمود....إلخ.

ه. ورغم البناء الهندسي الظاهر في **البنية والتكوين** فإن سلسلة التناقضات على امتداد صفحات البحث تبين أن مشروع **نقد العقل العربي** في جانبه النظري يفتقر كثيرا إلى الانسجام الداخلي ليس في متنه ومقدماته التمهيدية فحسب بل أيضا في الشروح والتعليقات التي تلته. وإن كان من السابق لأوانه –على أساس أنني ذكرت فيما سبق أن نقد النقد سيكون مدخلا لدراسة مقبلة حول: نقد نقد الجابري– هنا استحضار جميع حلقات تلك السلسلة فإنه يمكن التذكير بالتناقض البنيوي في مشروع الجابري والمتمثل في رفضه للقراءات "السلفية" التي تناولت

التراث العربي الإسلامي وتكريسه -أي المشروع- في الوقت ذاته لنوع آخر من أنواع القراءة "السلفية" التي ينتقدها ويعترض عليها. وإذا أضفنا إلى ذلك كله المنزع التوفيقي الواضح في مشروع الجابري الذي يعتقد بأن سبل الحداثة بالنسبة للعرب إنما يتمثل أساسا في استيعابهم للإنجازات العلمية والمنهجية المعاصرة، وانتظامهم في النموذج الثقافي الأندلسي، أمكن القول بأن خطاب الجابري هو خطاب توفيقي.

وبعد فإن الملاحظات التي أمكن تسجيلها في حدود الحجم المسموح به للبحث لا يمكنها بحال أن تعدم قيمة الإسهامات الجابرية ما يستحق الإكبار والتنويه، لأنها -أي الملاحظات- تعبر فعلا عن فضل الجابري الذي يكفيه شرف تفعيل الساحة الثقافية من خلال جدية القضايا التي أثارها في مصنفاته، كما يكفيه أيضا شرف الطموح إلى بناء قاعدة إبستيمولوجية نقدية لخلخة بنية العقل والثقافة العربيين ليكفا عن مساكنة الأموات وليسيرا بثقة وانسجام مع روح العصر. وإذا كان التحول الشامل الذي ننشده جميعا لمجتمعاتنا العربية لا يمكنه أن يتم بطريقة سحرية بل يحتاج إلى محاولات جادة ومتنوعة تتراكم عبر الزمن لتجعل من التغيير الإيجابي نتيجة حتمية، فإن المشروع النقدي للجابري لا ريب أنه واحد من تلك المحاولات الرامية إلى إخراج الأمة العربية من حالة العقم الحضاري والدخول بها إلى مرحلة الجد التاريخي.

رابعا: الدراسات المستقبلية في الفكر العربي المعاصر:

منذ بداية التواصل مع الغرب من موقع المغلوب المولع بتقليد الغالب -على حدّ تعبير ابن خلدون- والخطاب الفكري العربي يبحث عن ذاته وهويته ويسعى أن يعرف من هو؟ إلى أي إطار حضاري ينتمي؟ فهل ينتمي إلى الآخر فيكون امتدادا للحضارة اليونانية أو الرومانية؟ أو يذوب في العالم الراهن وينتمي إلى الحضارة المعاصرة أي الحضارة الغالبة؟ ولعل أطروحات سلامة موسى، وطه حسين، تعبر عن هذا التوجه، أم أنه يتوجه إلى الذات الضيقة فيبحث عن انتماءات حضارية في فترة ما قبل الإسلام وقبل ظهور الأمة العربية بصورتها الحالية، فيحاول أن يكون فرعونيا أو فينيقيا أو بربريا أو إفريقيا أو

بابليا...إلخ أو يحاول أن يوجد انتماءات مصطنعة خلفتها اتفاقية سايكس بيكو ونتائج الثروة العربية الكبرى والحرب العالمية الأولى، فيكون انتماؤه جزائريا أو بحرانيا أو سعوديا...إلخ.

وفي جميع الأحوال لا توجد هناك إجابة مستقرة عن هذا السؤال، ومن ثم تظهر هناك أسئلة من نوع آخر مثل ما تراثنا؟ وما ثقافتنا؟ وماذا نأخذ من الثقافات الأخرى، وما الأصيل وما الوافد؟، وكيف نحددها؟ وكيف نكون نحن أنفسنا؟

فهي إشكالية هوية إذن، وقد اعتاد الخطاب العربي على مر القرن العشرين أن يثير هذه الإشكالية إما بصورة كلية أو جزئية في كل مرة يتعرض فيها لهزيمة سياسية أو عسكرية أو ثقافية.

منها الأزمة التي واجهها الوطن العربي في أثناء الحرب العالمية الثانية، وفيما بعد هزيمة (1967م) حيث ثار جدل ضخم حول السؤال نفسه، وبعد زيارة السادات إلى إسرائيل، وبعد حرب الخليج الثانية ومؤتمر مدريد...إلخ، أين ثار جد ضخم حول السؤال نفسه، وفي كل الأحوال ينتهي الجدل حيث بدأ ويتم حفظ السؤال حتى يثار بعد أزمة قادمة، لعل آخرها في هذه الفترة هي الحرب على غزة، جانفي 2008.

يرى الدكتور كمال عبد اللطيف* أن العالم العربي يعاني من "تآكل داخلي للبناء الاجتماعي"، فمنذ ظهور ما عرف بالفكر العربي الحديث، أي منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وإلى الآن والخطاب العربي تسيطر عليه أزواج من المفاهيم المتناقضة أو المتصور أنها كذلك، في صورة ثنائيات حادة تستهلك القدر الأكبر من ذلك الخطاب وتحدد وجهته واستقباله من قبل الأطراف المشاركة فيه، هذه الثنائيات بعضها يمثل حقيقة اجتماعية أو ثقافية، وبعضها هو نوع من الضغط الثقافي على الواقع الاجتماعي الذي يولد هذه الوضعية والتي هي غير موجودة أصلا في الواقع، "فقد انشغل الخطاب العربي المعاصر بقضايا

*. أنظر إشكاليات الخطاب العربي المعاصر.

الفروق والاختلافات أكثر من انشغاله بقضايا التناظر والاتفاق على الرغم من أنه لا يوجد في الواقع العربي زوجان من الثنائيات متطابقان، فمثلا هناك المسلم والمسيحي ولكن هذا لا يعني أنهما يتطابقان مع الرجعي والتقدمي، فالمسلم ليس هو الرجعي والمسيحي ليس هو التقدمي، وإنما يوجد في كلا الطرفين من هو إلى الأول اقرب، ومن هو أقرب إلى الثاني. ومن ثم فإن جميع هذه الثنائيات ليست سوى أعراض لظواهر أكثر منها جواهر لحقائق (اجتماعية/ ثقافية)"....[1]

الدراسات المستقبلية في الفكر العربي المعاصر:

إن طرح إشكال الدراسات المستقبلية في الفكر العربي المعاصر مرتبط بضرورة التأريخ لهذا الفكر وموقعه من الزمن والتاريخ، فمفهوم المستقبل عند العرب موجود ضمنيا في معجم متنوع ومعقد لعل أبرز ممثليه كلمات: "الأيام"، "الدهر"، "الحال"، "الزمن"، "النقد"، "الغيب". ومن الثابت أن التفكير المستقبلي في حضارة العرب وفكرهم وتاريخهم قد اتخذ أشكالا غير علمية تمثلت في قراءة الطالع والتنجيم والعرافة، وهي حقول معرفية موجودة كذلك في حضارات ومجتمعات أخرى غير عربية.

في كل الحالات، تتمثل الدراسات المستقبلية في إطار تقرير المصير والسيطرة على الكون والذات، سواء تم ذلك بالأساليب والنظرة غير العلمية، أو- في عالمنا المعاصر- بما تقتضيه الثورة العلمية في أبعادها التقنية والاجتماعية والثقافية والفكرية. وإذا كانت الدراسات المستقبلية من السمات الأساسية للفكر الغربي المعاصر، فإنها لم تحتل بعد موقعا مميزا في حركة الفكر العربي المعاصر لأسباب معرفية، تاريخية، سياسية. لكن هذه الوضعية لا تنفي بالضرورة وجود عناصر مختلفة في هذه الإشكالية في مسيرة الفكر العربي المعاصر، هكذا يحتد الصراع في الفكر العربي بين الحاضر والمجهول، أو بين الواقع والمستقبل، انطلاقا من عمق الأزمة التي يمر بها العرب في مستوياتها العديدة.

---

1. كمال عبد اللطيف، إشكاليات الخطاب العربي المعاصر، دار الفكر، الطبعة الأولى، مارس 2001، ص 93.

لذلك، ظهرت أسئلة ملحة وعناصر إجابة مختلفة ومناهج متباينة محورها العرب والمستقبل، أي كيف ينظر الفكر العربي إلى المستقبل ويعالجه؟ فالدراسات المستقبلية في الفكر العربي المعاصر -على قلتها ومحدوديتها- مركزة على قضايا الحداثة والعقل والتنمية والدولة والمؤسسات والثورة العلمية والأنساق الاقتصادية المعرفية والحركات الاجتماعية والتبعية والأزمة. وقد عني بها عدد هام من المتخصصين وغير المتخصصين في جميع مجالات المعرفة والعلوم والإبداع، وتم ذلك من خلال علاقة الفكر العربي بسؤاله المستقبلي: سؤال الفرد أو المؤسسة أو المجتمع أو النخبة.

يمكننا القول أن "كل المؤشرات -المكتوبة والمنطوقة والمسكوت عنها- في الفكر العربي المعاصر تدل على توجه العقل العربي بكل إرهاصاته وتراكماته وأوهامه نحو المستقبل وشروطه، ونحو تأصيل وتأسيس لمفهوم الزمن والتاريخ عند العرب وربط المستقبل بالهوية الحضارية وفلسفة التاريخ"...[1]

وتبقى الدراسات المستقبلية في الفكر العربي والمستقبل مركزة على مشاريع أو بدائل لم تتحدد كل ملامحها وشروط وآليات إنجازها.

وفي هذا الإطار يصبح العمل الفكري العربي من أجل اكتشاف وكشف "العقل العربي" بنية وتكوينا ونقدا أمرا ضروريا وشرطا أساسيا لتحديد المستقبل وتحقيق الحداثة.

يحيلنا هذا مرة أخرى إلى الجابري الذي بدت في فكره هواجس المستقبل والنضال الفكري والسياسي لدفع المشروع النهضوي العربي في مستوياته السياسية والفكرية وانتظامه في معركة استيعاب مقتضيات المعاصرة المستقبلية.

وهو بذلك مؤمن بالدور الفاعل والحيوي للمثقف والسياسي في توجيه التاريخ وضعه، فالسؤال عن تغير الواقع وبناء المستقبل ليس سؤالا "معرفيا"

---

1. أحمد جدي، محنة النهضة ولغز التاريخ في الفكر العربي الحديث والمعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، أفريل 2005، ص 167.

حسب الجابري، بل إنه سؤال عملي يجد جوابه التدريجي داخل الممارسة وليس قبلها ولا فوقها ولا خارجها"[1].

كما أن التفكير عنده في الواقع العربي ومتطلبات تجاوز حالة الأزمة لا يصدر عن اختيار عشوائي.

والرؤية السياسية عند الجابري، تتضح بجلاء من خلال مؤلف "نقد العقل السياسي" متجاوزة البعد التفسيري والمنهجي إلى تقرير رهانات سياسية واضحة ترتكز على الأبعاد التالية:

البعد الأول: دخول عصر الحداثة السياسية القائمة على حرية الرأي بدل التمركز العقدي.

البعد الثاني: بناء اقتصاد حديث يتجاوز منطق الغنيمة.

البعد الثالث: بناء المجتمع المدني الحديث القائم على مبدأ المواطنة بدل منطق القبيلة.

وهكذا يقرر الجابري بأن المعرفة السياسية على مستوى الأبعاد الثلاثة هي معركة من أجل الديمقراطية، وذلك انطلاقا من أن "كل كتابة في السياسة هي كتابة متحيزة ونحن متحيزون للديمقراطية"...[2].

هذه الخلفية السياسية الواضحة لم تكن غائبة -كما ذكرنا سابقا- في تصور الجابري لحظة إنجازه لمهمة نقد العقل العربي في بعده الإبستمولوجي، بحيث يمكن أن نعتبر هذا الأخير فضاءا للتأصيل المعرفي والنظري لتلك الرؤية السياسية المعلنة، لأن الفهم هو أرضية للعمل السياسي ، هذا الأخير الذي لابد له من قاعدة صلبة في الواقع.

---

1. عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 568.

2. الجابري: نقد العقل السياسي، الطبعة السادسة، دار النشر المغربية، 2003، ص 395.

في الختام، يبدو أن سؤال الفكر العربي والمستقبل سؤالا وجوديا قبل أن يكون معرفيا وسياسيا.

منطقة الوعي باعتبار الوعي والنقد إستراتيجية التغير والمستقبل، فعلى الفكر العربي بكل آلياته وأجهزته وتصوراته أن "يلج عالم المستقبل بحثا عن موقع مميز فيه، فتعددت مجالات ومحاور دراساته انطلاقا من جدليات التاريخ العربي وهي كثيرة (جدلية التوحيد والتفتت، جدلية الداخل والخارج، جدلية الدين والسياسة، جدلية السلطة والمجتمع، جدلية الثقافية والتاريخ) إلى فضاءات الدولة والمجتمع في الوطن العربي، العرب والعالم، العرب والمستقبل، التنمية العربية، التحديات، المشاريع الحضارية، البدائل المستقبلية...[1].

من أجل هذا كله أصبح البحث في تاريخ وطبيعة المجتمع العربي أمرا لا خلاف فيه، وشرطا من شروط الوعي بالتاريخ والمستقبل.

---

1. أحمد جدي، مرجع سابق، ص 171.

قائمة المراجع :

الكتب

أ- باللغة العربية:

1. ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.
2. أبو يعرب المرزوقي: آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، ط2، دار الطليعة بيروت، 2004.
3. أرسلان شكيب، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، مكتبة رحاب، الجزائر، 1989.
4. أركون محمد، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، 1985.
5. أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الاسلام اليوم؟، ترجمة هاشم صالح، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، 2000.
6. بن عبد العالي عبد السلام، الميتافيزقيا العلم والايديولوجيا، تقديم عبد الكريم الخطيبي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثاني، 1981.
7. بن نبي مالك وجهة العالم الإسلامي ، الطبعة الخامسة ، دار الفكر 1986.
8. بن نبي مالك، شروط النهضة، الطبعة الرابعة، دار الفكر العربي، دمشق،1987.
9. الجابري محمد عابد، إشكالات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989.
10. الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، الطبعة الرابعة، بيروت، مارس، 1992.
11. الجابري محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000.
12. الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية للنظم المعرفية في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.
13. الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، الطبعة الخامسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991.
14. الجابري محمد عابد، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي، الطبعة السابعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.

15. الجابري محمد عابد، مشروع النهضة العربية، مراجعة نقدية ، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000.
16. الجابري محمد عابد، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، الطبعة السادسة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993.
17. حرب علي، الفكر والحدث، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1997.
18. حرب علي، أوهام النخبة أو نقد المثقف، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2004.
19. الحصري ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي، مصر، 1961.
20. حنفي حسن، في فكرنا المعاصر، الطبعة الثانية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1983.
21. حنفي حسن، من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1988.
22. الخطيبي عبد الكبير، النقد المزدوج، دار العودةن بيروت، 1980.
23. خليل حامد، أزمة العقل العربي، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، 1992.
24. شرابي هشام المثقفون العرب والغرب : عصر النهضة 1875
25. شرابي هشام، النظام الأبوي وإشكالية المجتمع العربي، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992.
26. صعب حسن، تحديث العقل العربي: دراسات حول الثورة الثقافية للازمة للتقدم العربي في العصر الحديث، دار العلم للملايين، 1980.
27. طرابيش جورج، نظرية العقل: نقد العقل العربي، دار الساقي، بيروت، 1999.
28. العالم محمود أمين، مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1997.
29. عبد اللطيف كمال، أسئلة النهضة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2003.
30. عبد اللطيف كمال، درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي، دار الفرابي، بيروت، 2000.

31. عبد اللطيف كمال، عارف نصر محمد، إشكاليات الخطاب العربي المعاصر، دار الفكر، دمشق، 2001.
32. عبد اللطيف كمال، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت 1992.
33. عبد المالك أنور، الفكر العربي في معركة النهضة، ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكي، الطبعة الثالثة، دار الآداب، 1971.
34. العروي عبد الله، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995.
35. العروي عبد الله، العرب والفكر التاريخي، الطبعة الثالثة، دار الحقيقة، بيروت، 1980.
36. العروي عبد الله، مفهوم الإيديولوجيا، الطبعة الرابعة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1988.
37. العروي عبد الله، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، الدار البيضاء، 1997.
38. عيد عبد الرزاق، طه حسن العقل والدين، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1995.
39. غاشتون باشلار: فلسفة الرفض، مبحث فلسفي في العقل العلمي الجديد، دار الحداثة، بيروت، 1985.
40. غليون برهان، اغتيال العقل، سلسلة صاد موفم للنشر، الجزائر، 1990.
41. غليون برهان، مجتمع النخبة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986.
42. فوكو ميشال، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987.
43. محمد باقر الصدر: فلسفتنا: دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري، دار الفكر، بيروت، ط3، 1970.
44. المرزوقي أبو يعرب، آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، 2004.

45. معتوق فريديريك، منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب وفي الغرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1985.
46. موسى سلامة، ما هي النهضة، موفم للنشر، الجزائر، 1990.
47. نجيب محمود زكي، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، 1971.
48. وقيدي محمد، أحميدة النيفر، لماذا أخفقت النهضة العربية؟، دار الفكر، دمشق، 2002.
49. وقيدي محمد، العلوم الانسانية والايديولوجية، دار الطليعة، بيروت، 1983.
50. وقيدي محمد، بناء النظرية الفلسفية، دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، 1990.
51. وقيدي محمد، فلسلفة المعرفة عند غاستون باشلار، دار الطليعة، بيروت، 1980.
52. ولد أباه السيد، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، الطبعة الثانية، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2004.

باللغة الأجنبية:

1. Althusser Louis, Lénine et la philosiphie suivi de Marx et Lénine devant Hegel, Maspero,Paris,1972.
2. Baechler Jean, Les origines du capitalisme, Gallimard, Paris, 1971.
3. Cassirer Ernest, La Philosophie des lumiéres, Fayard, Paris, 1966.
4. De libera Alain, Penser au moyen Age, seuil, PARIS. 1998.
5. Desanti.J.T, Histoire de la phisologie, tome 1: de galilée à J.J. Rousseau, collection sous la direction de F. Chatelet, Marabout, Bruxelles, 1979.
6. Desanti.J.T, Histoire de la phisologie, tome 1: de Kant à Husserl, collection sous la direction de F. Chatelet, Marabout, Bruxelles, 1979.
7. Dumas Jean – Louis, Histoire de la pensée, phisolophie et phisolophes, T.2, Renaissance et siécle des lumiéres, Tallandier, Paris , 1990.
8. Foucault Michel, L'archéologie du savoir, Gallimard, Paris,1969.
9. Foucault Michel. Les mots et les choses, Gallimard, Paris, 1966.
10. Gusdort George, Introduction aux sciences humaines, essai critique sur leur origine et leur développement, les Belles lettres, Paris, 1960.
11. Hottois Gilbert. De la Renaissance à la Postmodernité, Une histoire de la phisolophie moderne et contemporaine, 3eme Ed, de Boeck Université, Bruxelles, 2002.
12. Koyré Alexandre, Etudes d'histoire de le pensée scientifique, Gallimard, Paris, 1973.
13. Labica Georges, Politique et Religion chez Ibn Khaldoun, Essai sur l'idiologie musulmane, SNED, ALGER? 1968.
14. Le goff jaque, pour un autre moyen Age , Gallimard,Paris, 1977.
15. Morin Edgar, Science avec conscience, Le Seuil, 1990.
16. Prigogine I, Stengers I, La nouvelle Alliance, Gallimard, Paris, 1979.
17. Weber Max, Le Savant et le pololtique, ENAG,Alger, 1991

مقالات من المجلات والندوات

1- باللغة العربية:

1. أولد أباه السيد، " أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر، إشكالية نقد العقل نموذجا " ، قضايا التنوير في الفكر العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي (18)، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004.

2. أومليل علي، " في معنى التنوير " ، ندوة حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.

3. عبد الإله بلقزير، عطاء المثقف العربي، في التوجيه الاجتماعي والسياسي، مركز دراسات الوحدة العربية، ديسمبر 1995، ط1.

4. فيصل دراج "في معنى التنوير" حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر.

5. بلقزيز عبد الإله، " نظرة تقويمية في حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.

6. الجابري محمد عابد، " الماضي والمستقبل .... أيهما يحكم الآخر؟ (1) "، فكر ونقد، العدد 51، "http://WWW.fikrwand.aljabriabed.net/n51-02 htm -"

7. الجابري محمد عابد، " الماضي والمستقبل .... أيهما يحكم الآخر؟ (1) "، فكر ونقد، العدد 52، "http://WWW.fikrwand.aljabriabed.net/n52-01 htm -"

8. الجابري محمد عابد، " حملة نابليون على مصر ... وما تبقى من الرشدية "، فكر ونقد،

9. "http://WWW. aljabriabed.net/culturearabe 11 . htm -"

10. حجازي محمد عزت، " الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي " ، ندوة نحو علم الاجتماع عرب: علم الاجتماع والمشكلات العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي (7)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.

11. الجميل سيار، " نقد تاريخانية التفكير العربي تفكيك مفاهيم" قضايا التنوي والنهضة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي (18)، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

12. دراج فيصل،" في معنى التنوير "، ندوة حصيلة العقلانية ولاتنوير في الفكر العربي العربي المعاصر، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية المعاصرة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.
13. محمود عبد الفضيل، المثقف العربي سعيا وراء الرزق والجاه، مركز دراسات الوحدة العربية، ديسمبر 1995.
14. الطويل توفيق، " الفكر الديني في العلم العربي، إبان المائة عام الأخيرة " ، الفكر العربي في مائة عام، الجامعة الأمريكية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، بيروت الجامعة، 1967.
15. عبد اللطيف كمال، " تأصيل العلوم الإنسانية في الفكر العربي المعاصر الشروط المعرفية والتاريخية " ، مجلة فكر ونقد، العدد 18،
http://WWW.fikrwand.aljabriabed.net/n18-02kamal. htm"
16. عبد اللطيف كمال، " تأصيل العلوم الإنسانية في الفكر العربي المعاصر الشروط المعرفية والتاريخية " ، مجلة فكر ونقد، العدد 18،
http://WWW.fikrwand.aljabriabed.net/n18-02kamal. htm"
17. غليون برهان، " الانتلجنسيا والسياسة والمجتمع "، الاجتهاد، عدد 5 سنة 2، 1989.
18. وقيدي محمد، " حول الخطاب العربي المعاصر: خطوة إلى الأمام أم خطوة إلى الوراء ؟"، دراسات عربية، العدد 10، أغسطس 1983.
19. وقيدي محمد، " النقد الايبستيمولوجي، ضرورته ومستوياته "، دراسات عربية، أغسطس 1983.
20. يوسف نجم محمد، " العوامل الفعالة في تنظيم الفكر العربي الحديث" ، الفكر العربي في مائة عام، الجامعة الأمريكية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، بيروت الجامعة، 1967.
21. محمد أحمد الزغبي : مدخل منهجي لدراسة الفكر الاجتماعي العربي الحديث ، مجلة المستقبل العربي، العدد 346 ديسمبر 2007.

III. المعاجم والموسوعات:

1- ابن منظور (أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم)، لسان العرب، الطبعة الأولى، دار الصادر، بيروت، 2000.

2- المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، 2000.

3- بدوي أحمد زكي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، 1978.

4- لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، المجلد الثالث، منشورات عويدات، بيروت، 2001.

5- دغيم سميح، موسوعة مصطلحات الفكر العربي والاسلامي الحديث والمعاصر، الجزء الأول، 1700 - 1890م، مكتبة لبنان، 2002.

6-G.Durozoi, A.roussel, Dictionnaire de la Philosophie, Nathan, paris, 1997.

7-Encyclopedia Universalis,V,10,2005.